الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

المسألة الفلسفية



للمؤلف

لدى منشورات عويدات

- المسألة الفلسفية ١٩٦١
- الانسان (ترجمة عن الفرنسية) لمؤلفه جان روستان ١٩٦٢
- مع الفلسفة اليونانية ١٩٨٠
- أصالة الفكر العربي ١٩٨٢
- آينشتين ١٩٨٣
- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ١٩٨٣
- الكندي ١٩٨٥
- الجامع في تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨٨
- العقلية البدائية ١٩٨٦
- مخاض الفكر العربي ـ قيد الاعداد
- جديد في مقدمة ابن خلدون ١٩٨٨

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

المسألة الفلسفية

منشورات عويدات

بيروت . باريس

الطبعة الثالثة ١٩٨٨

الفلسفة محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية الى اشياء لا داعي للوصول اليها ».

بعضهم

« الفيلسوف رجل اعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها فيها».

احدهم

« من الامور العسيرة ان تتحدث عن ارسطو بغير اسراف ؛ لأنك ستحس إزاءه انه عملاق جبار ، لكنك ستعلم الى جانب ذلك انه مخطىء فيما قال . انك اذ تنظر اليه بعين التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذي جال فيه بنظراته لا يسعك الا العجب والاعجاب. لكنك اذا نظرت اليه بعين العلم لترى كم أصاب في تلك النظرات ، فاحصاً كل نظرة منها على حدة ومختبراً لما يترتب عليها من نتائج ، فلا يسعك الا ان تسدل عليه ستار الاهمال ... اننا اليوم اذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله في الكشف عن الحقائق الايجابية ، رأينا ان اقواله ــ حين تكون خالية من الخطأ ــ تافهة لا قيمة لها ، فلن تجد في الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل اليه او الى احد من تلاميذه » .

لويز

مقدمة

هذه هي الحلقة السابعة من « المكتبة الفلسفية » نزفهـا الى القارىء العربي الكريم لمعالجة مشكلة من ادق مشاكل الفكر الحديث : اذ يشتد الشعور يوماً بعد يوم ، بين قراء العربية عامة وصـ ـب الفلسفة خاصة ، بالحاجة الى فهم الغاية من الفلسفة في زحمة العلوم في القرن العشرين ، ويتساءل الناس عن قيمتها ومبرر وجودها في هذه الآونة التي بات العلم فيها يقرر مصير الافراد والجماعات ، واصبحت له الكلمة الاخيرة في كل شيء .

ونسمع بين الحين والحين اجوبة متنـاقضة في هذا الموضوع بعضها يُشيد بالفلسفة وبعضها يندد بها . ونريد بهذه الصفحات ان نعرض لهذه المسألة من جميع جوانبها ، ونقتلها ما وسعنا الحال بحثاً وتمحيصاً . وسنكشف فيها عن الغث والثمين : الغث كي نتجافى عنه ، والثمين كي نتزيد منه . وسنرى ان الفلسفة داء ودواء في آن واحد . فاذا استحجرت في العقول واصبحت قوالب جامدة تتعثر بها الخطى وتسد منافذ الفكر ، كانت داء عياء لا حيلة لنطس الاطباء فيه . واما اذا تمشت مع ناموس الحياة وسايرت قانون التطور وارخت العنان للفكر ، امرعت في العقول وآتت أكلها كل حين ، وكانت خيرة معطاءة ودواء لكل داء .

واني اهيب بالجيل الجديد ورجال الطليعة في البلاد العربية ان يشدوا الرحال الى فلسفة بناءة منتجة تساير الحياة وتستحث خطى التطور ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

طرابلس — ابوسمرة (لبنان) محمد عبدالرحمن مرحبا

الفصل الأول

ما هي الفلسفة ؟

قبل ان نمضي في بحث المسألة الفلسفية لا بد ان نُعنى اولاً بتبيان معنى الفلسفة ، كي نكون على بصيرة من امر الموضوع الذي نود معالجته في هذه الصفحات .

لقد اثبت علم خصائص الشعوب وتاريخ الحضارات والمذاهب ان الانسان في كل زمان ومكان تستوقفه مشكلات لا يستطيع لها دفعاً : ما طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه ؟ أقديم هو ام حادث ؟ أأوجده من العدم كائن فائق القدرة يعتني به ويسوسه ام هو موجود بذاته يحمل في طبيعة كونه قوانين سيره وشروط مصيره ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ والى اين المصير ؟ ما العلاقة بين النفس والبدن ؟ هل الانسان حر مختار مسؤول عن عمله ام هو مجبر عليه ؛ ما علة وجود الشر في العالم ؟ هل للحياة معنى ؟ وما غاية الوجود ؟ الخ .

اسئلة لا مناص منها هي من صميم التفكير الفلسفي . فحولها كانت — ولا تزال — تدور ابحاث الفلاسفة حتى عهد قريب ، ومن ينبوعها كانت تتفجر مذاهبهم ، وللاجابة عليها كانت تتفتق قرائحهم . فالفلسفة اذن بمعناها الواسع انما هي محاولة للرد على هذه الاسئلة . انها البحث في ماهية الاشياء واصولها وعلاقة

بعضها ببعض وبالانسان . انها تطلّعٌ الى الآفاق البعيدة . انها تعرُّفٌ على مظاهر الكون على اختلاف انواعها ، وتلمّسٌ لاسبابها وعللها ، ومحاولةٌ للتأليف بينها وردها الى اصل واحد ينتظم الكونَ باسره . انها تطلّبٌ لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة ، وتعقبٌ للانسجام المختبىء وراء غشاء كثيف من التنوع والاختلاف .

وبعبارة اخرى ، تدل الفلسفة في اوسع معانيها على مجمل المحاولات التي قام – ولا يزال يقوم – بها الانسان ، بدافع من المعرفة وحب الاستطلاع ، لتمثل مجموع الاشياء ، ومكانه من هذا المجموع والرسالة التي عساه يضطلع بها في هذا المجموع . فكل فلسفة اذن هي بحكم التعريف عمل ضخم جداً . وسنرى ان هذه الضخامة تحمل في ذاتها بذور فشلها وتقضي على كل امل في الوصول الى جواب حاسم .

هذا هو تعريف الفلسفة بمعناها العام . واما بالمعنى الخاص او بالمعنى الفني الذي ظل معمولاً به حتى زمن ليس ببعيد فهي « النظر في حقائق الاشياء » . وقيل انها « تعرُّف الوجود المطلق » او « معرفة الوجود بما هو موجود » . وقيل انها « معرفة الحقائق الثابتة » . ولكن التعريف الشائع هو انها « العلم بالمبادىء الاولى » . ولما كانت هذه الامور مما لا يقع في دائرة العلم الطبيعي وليس في الاختبار الحسي من امكانات للخوض فيها ، صارت مادة لعلم آخر هو « علم ما وراء الطبيعة » او « الميتافيزيقا » . لذلك فسنستعمل كلمتي « فلسفة » و « ميتافيزيقا » بمعنى واحد تقريباً .

واما اليوم فقد اصبحت الفلسفة عبارة عن تحليل الالفاظ وتحديد معانيها والبحث في بعض القضايا المنطقية الخاصة كالقضايا التالية : « هل يوجد قضايا تركيبية اولية ؟ » و « هل القانون الطبيعي يقيني ام تقريبي ؟ » و « هل يمكن تعريف العلة بانها تعاقب مطرد ؟ » و « ما هو اساس الاستقراء ؟ » الخ .

وهكذا نرى كيف اخذ يضيق معنى الفلسفة وينحصر مدلولها ، وكيف كانت كل شيء ، فاصبحت لا تكاد تدل على شيء . ولنا الى هذا الموضوع عودة اخرى اوسع واكثر تفصيلاً .

الفصل الثاني

كلنا فيلسوف

أجل كلنا فيلسوف . فالفلسفة – بأوسع معانيها – قديمة قِدم الانسان ، فهي مركوزة فينا وتجري في عروق كل فرد منا . فلكل منـا فلسفة في هذه الحياة ، وكل انسان فيلسوف بطبعه ، على تفـاوت في ذلك . فالفلسفة عنوان وجود الانسان ما دام له عقل يحكم ، ومشاكل ملحة ، وواقع متمرد غير مطواع.

حقاً ان القليلين منا لهم فلسفه خاصة بهم واضحة المعالم . لكن كُلًّا منـا تقريباً يُحس ، على منواله هو ، بالطابع العـام للكون بأسره ، ويراوده شعور غامض بما ينبغي ان يكون عليه هذا الكون . وهذا الشعور هو الذي يحـدد له سلوكه ، ويقرر له المشاريع التي يجب تحقيقها ، ويملي عليه الخطوات اللازمـة للوصول بهذه المشاريع الى غايتها . فتصرفاتنا الحميدة او المعيبة ، ونشاطنا الموفق او الفاشل ، وتبرمنا بالحياة او اقبالنا عليها ، واطراد النجاح لاعمالنا او الخيبة والاخفاق اللذين كثيراً ما يحيقان بها – كل اولئك مرجعه الى فلسفتنا الصائبة او الخاطئة في الحياة .

ان هذه الفلسفة التي لها اهمية كبيرة في كل فرد منا ليس لها طابع فني ، ولم تتناولها كتب الفلسفة الا لماماً . انها ذلك الشعور الخفي بمعنى الحياة والكون

والوجود . انها ذلك المعنى العميق الذي نُضفيه على وجود لا معنى له، انها ذلك الروح الذي نُشيعه في عالم موات لا حُشاشة فيه ، انها ذلك النظام الذي نُقرّه في عماء ليس بعده عماء ، وبكلمة واحدة انها وعيُنا لهـذا العالم ولرسالتنا فيه . ولما كانت هذه المشاعر لا يخلو منها انسان لانها مبرر وجوده ، كان كل انسان فيلسوفاً ، على تفاوت في هذه الفلسفة .

يقول نيتشه : « ان المشكلات الكبرى توجد في الشارع » . فالفلسفة تتفجر من معين الانسان ، ايّ انسان ، وتنبثق من اعماق وجوده ، لانه محتاج لعقلنة الاشياء وتعليلها واشاعة النظام فيها ، والا فقدَ معنى وجوده ونقطة ارتكازه ، وزلت به القدم في مهاوي العدم . انه مفطور على تقدير الاشياء ووزنها بميزان من قيمه ومعاييره ليرى ما عسى ان يكون لها من معنى بالنسبة اليه . فاذا به يتساءل دائماً عن الأغراض والغايات : لِمَ هذا ولِمَ ذاك ؟ وما الحكمة من وجود هـذه الاشياء؟ وهل للحياة غاية تسعى اليها ؟ وهل هي تستطيع ان تحقق هذه الغاية؟ ثم هل هذا الكون صديق للانسان يساعده على بلوغ مثله العليا من خير وجمال ؟ أم هو مجرد آلة صماء عمياء تدور وتدور ، ولا يهمها في شيء انتصار الخير والجمال على القبح والشر ؟ ان « ما » و « لِمَ » و « هل » الخ .. هي التي تمطي للانسان المادي وجوداً غير مادي ، وتقحم به في عالم ما بعد الطبيعة . وبحسب إلحاحها على نفسه ووعيه لها يكون شعوره بوجوده ويتعين مستواه الروحي والعقلي ، ويدلف الى ذلك العالم الذي لا يعرف الحدود او السدود .

لا يكاد يمر على الانسان يوم دون ان يشاهد ظروفاً واحوالاً تدفعه الى طرح هذه الاسئلة وامثالها دفعاً . وهو لا يتمالك ان يشعر حيناً بأن الدنيا بخير ، وان العالم صديق له ، وان الحياة جميلة لذيذة . وما ابدع هذا الوجود عندما يواجه الانسان الخير والجمال بين الفينة والفينة . هناك يطمئن للكون ، ويغدق عليه الصفات الطيبة ، ويشعر ان الروح المحرك له صالح وجميل ، يعطف على الفرد ، ويعينه على تحقيق مُثله والوصول الى غاياته . فلا يملك الانسان حينئذ نفسه عن

ان يتفلسف ، وعن ان يكون له رأي معـــين في الكون ، وفلسفة خاصة في الوجود .

وفي يوم آخر يرى القبح والشر يملآن الارض ، ويسدان المنافذ على النـــاس ، ويجعلان الحياة ثقيلة بغيضة لا تطاق . يود الفرد لو يتخلص منها فيريح نفسه من معارضة هذا القبح ومعاقرة هذا الشر اللذين يعج بهما الكون . فلا يملك نفسه عن ان يتساءل حينئذ : هل الشر طبيعة للكون ، وهل الوجود في الأصل قبيح شرير ؟ هل الشر هو الأصل ام هو طارىء عليه ؟ وهذا يسوقـــه طوعاً او كرهاً الى ان يتفلسف ، والى ان يكون له رأي في الحياة وفي الوجود ذو طابع خاص .

وهكذا ، فالفلسفة بمعناها الأوسع غير منفصلة عن الحيـاة اليومية ، بل هي متصلة بها متفاعلة معها لا تنقطع عن التأثير فيها والتأثر بها . فهي نظرة اجمالية في الكون ، واتجاه فكري عام نحو الحياة في مجموعها . وهذه النظرة الاجمالية ، وهذا الاتجاه الفكري يؤثران بطبيعة الحال في تصرفاتنا اليومية ، وفي معالجتنا للحوادث التي تمر بنا. بمقتضاها نسير في عملنا ، وعلى وفقها نواجه النظم الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بنا ونحدد موقفنا منها .

ولكي نبين اثر فلسفة الفرد في حياته العادية نورد المحاورة الطريفة التالية التي جرت بين رجل متهور وثب الى الترام وهي مزدحمة بمن فيهـا وتسير بسرعـة كبيرة ، وبين احد الركاب ، وكلا الرجلين من طبقة العمال او الباعة المتجولين ممن لم يدرسوا الفلسفة او يسمعوا بها :

— ما هذه العجلة يا أخي ؟ ولم هذا التزاحم الذي قد يعرضك للخطر ؟

— جرى خير !

— خير ماذا ؟ ألا تخشى ان تسقط تحت عجلات الترام فتموت ؟

— كلا ، لا اخاف هذا ولا اخشاه !

— ما هذا ؟ أولا تخاف الموت ؟

— لا اخشى الموت ابداً ، لان العمر مقدّر من الأزل ، فاذا جاء اجلي

لا استأخر ساعة . ولو كنت في بيتي وكتب عليّ ان اموت تحت عجلات الترام لبرزت الى مضجعي . واما اذا لم يكن مقدّراً لي ان اموت فلن يمسني ضر . تجفّت الاقلام وطُويت الصحف !

— ألأن العمر مقدّر في الأزل تعرض نفسك لخطر الموت وتقول اذا كان الله كتب عليّ الموتُ لا بد ان اموت والا فلن اموت ؟

— نعم أعرّض نفسي للخطر دون خوف ، لانه اذا كان الموت مكتوباً عليّ فلن تستطيع الف ترام مجتمعة ان تميتني !

— هذا كلام لا يقبله العقل لانك تستطيع ان تودي بحياتك متى اردت !

— كلا لا استطيع ان اموت ان اردت ، ولا يمكنني ان اموت الا بقضاء الله وقدره .

— هذا عين الجنون !

— كلا ، هذا عين العقل !

يتبين لنا من هذه المحاورة التي يجري امثالها آلاف المرات كل يوم الى اي مدى يصح القول بان لكل انسان فلسفته في هذه الحياة. فهذان الرجلان كلاهما له فلسفة معينة ، كلاهما له رأي في الكون معين . وبمقتضى هذه الفلسفة ، وعلى وفق هذا الرأي ، يتصرف كل منهما في شؤون الحياة ويواجه الحوادث . وهكذا الحال في فرد فرد وشخص شخص، لا يُستثنى من ذلك الا البله وضعفاء العقول . فلا يستطيع احدنا ان يعيش وينشط اذن الا ان كانت له فلسفة يستوحيها ويسير على ضوئها ، سواء أقرّ بهذه الفلسفة ام لم يُقر .

فاحد هذين الرجلين جبري متعنت يسلب الانسان الحرية والارادة ويجعله مغلوباً على امره ، كريشة في مهب الريح ؛ ومن ثم يتصرف مع الناس حسب هذه الفلسفة ، فيقتحم المهالك ويصارع الردى دونما خوف او وجل .

والآخر قدَري يؤمن بفلسفة الحرية والاختيار ، وهي فلسفة على نقيض سابقتها . فالانسان حر ، مريد لافعاله ، مسؤول عنها يتحمل نتائجها . وقد

حباه الله العقل ليميز به الخبيث من الطيب ، وهداه النجدين ، ثم تركه وشأنه . فاذا به لا يقدم على عمل الا بعد التبصر وإعمال الفكر وتقليب وجوه الرأي.

وعلى كل حال ، فسواء كان هذان الرجلان مخطئين او كان احدهما مصيباً والآخر مخطئاً ، فالنتيجة واحدة : وهي ان لكل انسان منا فلسفة يستوحيها ويسير بمقتضاها ، ولكل منا نظرة تقود خطاه في هذه الحياة . فبعضنا متفائل بالحياة مقبل عليها ، مقارع لها لا يلوي على شيء ، ويعتقد ان الكون صديق له يساعده في تحقيق آماله ويبلغ به الى غاياته . وبعضنا متطير متشائم ، يتبرم بالحياة ويضيق بها ذرعاً،ويرى في الكون عدواً لدوداً يتسقط عثراته ويتربص به الدوائر ؛ فيقضي حياته في غم وكدر ويعيش معيشة ضنكاً كأنما يَصَّعَّد في السماء.

بعضنا يؤمن ان للجهود الانساني اثراً في اصلاح الحياة والمجتمع ، فتراه لا يدخر وسعاً في محاربة الشرور والآفات الاجتماعية كالفقر والجهل والمرض ، ولا يفترُ عن الدعوة الى الاصلاح ورفع مستوى العيش . وبعضنا يظن ان ليس في الامكان ابدع مما كان ، وان ما هو كائن لا بد ان يكون ، وان جهودنا عبث ضائع ، ووهم في غير طائل ، وان الافضل للانسان ان يريح نفسه ويستسلم للقضاء ويتخاذل عن النضال ، ويركن الى الخمول والكسل .

والخلاصة ان الفلسفة بمعناها الواسع تملأ دروبنا ، وتخترق جوانب حياتنا وتوجه جميع اعمالنا .

« ان كلمة « فلسفة » لا يكاد يسمعها الرجل العادي حتى يوجس خيفة منها او يحس بالنشاز والطنين ؛ اذ ينصرف ذهنه فوراً الى مسائل معقدة كل التعقيد ، بعيدة عن واقعه جهد البعد، والى مناقشات لا تُدرَك طلاسمها ولا تعرف غايتها . ومع ذلك فانك ترى هذا الشخص يتحسس بالفلسفة تحسساً غامضاً ، ويثور فضوله عند الخوض في أحاديث تتصل اتصالاً مباشراً او غير

مباشر بالله والنفس والعالم والحياة والموت والقضاء والقدر ونحو ذلك مما هو من صميم البحث الفلسفي . ليس من العسير أبداً ان نجد في اقوال الناس وافعالهم مواقف فلسفية واضحة كما قلنا ، ولكنها على كل حال غير ناضجة . فكل شيء حولنا يدفعنا – طوعاً او كرهاً ، سواء كنا علماء ام جهلاء – الى اتخاذ مواقف معينة من الله والحياة والموت والعالم ، وهذه المواقف قد تعرضنا للأخطار وتطيح بنا في بعض الاحيان . فنحن مقسورون على ان نحدد موقفنا من هذه المسائل التي لا تمت الى العالم المادي ولا الى اي علم من علوم الطبيعة بصلة . بل اننا اذا رفضنا ان نتخذ منها موقفاً معيناً ، فهذا الرفض نفسه ينطوي على موقف فلسفي .

هنالك حالات لا يبدو فيها اتخاذ مثل هذه المواقف واضحاً . اذ يوجد قوم – وما اكثرهم – لا يرون في هذه الحياة غير البؤس والشقاء ، ولا يجدون غير الخصاصة والاملاق ، مما لا يدع لهم فرصة للاهتمام بشيء آخر غير البحث عن الرزق لسد رمقهم ورمق عيالهم . لذلك يعتقد البعض ان التفكير الفلسفي لا يجد سبيلاً الى نفوس هؤلاء المستضعفين في الأرض ، فلهم من متاعبهم ما يغنيهم عنه .

والحق ان الحياة الانسانية مهما ركبتها الهموم ومستها البأساء والضراء ، فان تصرفاتها لا تخلو ابداً من نظرة الى العالم ومن تكييف لظروف الحياة ومعالجتها تبعاً لهذه النظرة . فحسب الانسان ان يتفلسف بلسان الحال اذا لم يستطع ذلك بلسان المقال ! وما يضيره ان يعيش تجربة من غير ان يُعنى بمضمونها ودون ان يحاول العبارة عنها في الفاظ مجردة ؟ فهو يتفلسف على غير علم منه كما يتنفس دون ان يعي تنفسه .

ومحصل القول ، انه على رغم نفور العامة من التفلسف ، فان الناس جميعاً ، من عامتهم الى خاصتهم ، يتفلسفون . فكلنا فيلسوف ، والفلسفة عنوان وجود الانسان .

الفصل الثالث

هل يمكن الاستغناء عن الفلسفة ؟

ان هذا السؤال ذو شقين ، وليس له جواب واحد مطلق ؛ فاما ان نقصد بالفلسفة معناها العام ، واما ان نقصد بها معناها الخاص . وتبعاً لما نفهم من كلمة فلسفة نستطيع الإجابة على هذا السؤال .

فاذا كنا نقصد بالفلسفة معناها العام ، فلا يقدر احد على الاستغناء عنها الا اذا قدر على الاستغناء عن مقومات وجوده . فالاسئلة الفلسفية التي تتنازعنا بحكم الحال اذا لم تتنازعنا بحكم المقال ، هي من صميم المعضلة الانسانية الكبرى ، ولا يستطيع الانسان، اي انسان، ان يظل غريباً عنها غير مبال بها الا اذا تنكر لانسانيته ، وتخلى عن طبيعته . ويسخر الناقد الفرنسي العظيم فاغيه *Faguet* من اولئك الذين يريدون ليطفئوا نور الفلسفة ويكبتوا ما يعتمل في نفوسهم من نزواتها ليقتصروا على العلم الموضوعي فيقول : « ألا انه تخريف اخرق ذلك الذي يستيقظ في القطار وهو لا يدري من اين جاء ولا الى اين هو ذاهب ، فيتأمل حجرته ، ويحللها ، ويسجل ملاحظاته عنها ، دون ان يعير اهتماماً للجهة التي عساه ان يصل اليها » .

فليت شعري ! كيف يتسنى للانسان ان يتغاضى عما يجيش في صدره من الاسئلة اللاعجة التي تقض مضجعه عندما يسكن الى نفسه ولا تلاحقه الحياة بمشاغلها وهمومها ؟ ان ظروفاً خاصة تصرفنا ظاهراً عن الاهتمام بهذه الشؤون ، ولكنها لا تستطيع ان تجتث جذورها من انفسنا . ومهما حاولنا ان نوقف جمحات النفس وهفوّها الى عالم المعاني فلن نستطيع الى ذلك سبيلاً . وكما ان احدنا يصبح صدره حرجاً عندما يعدم الهواء الطلق ، فكذلك يساوره الضيق والقلق اذا لم يعان التجربة الفلسفية في فجاجتها وغموضها او في نصاعتها ووضوحها تبعاً لمستواه العقلي والروحي . ولشد ما يرتمض من الهم والغم إذا لم يترك عالم الحس بشوائبه وفحيحه وكل ما ينغص العيش فيه ، وينطلق الى عالم الفلسفة ، وهو عالم كل شيء فيه بسيط وصاف ومنطقي ونبيل ، تسود فيه قوانين العقل ، وتسيطر عليه ضرورات المنطق ولا تلقى فيه إلا الحق والخير والجمال والنور ، ولا تجد فيه اثراً لمتناقضات الحياة وآفات الواقع التي تؤذي الحس وترهق العقل وتضني الفؤاد .

فالتفلسف اذن انما هو نوع من التنفيس عن الحياة كالشعر والموسيقى ، ورغبة في التمتع بالوجود كما يجب ان يكون . وهو ضروري لنمو العقل واتساع افقه ، ولا بد منه لاسعاد الفرد ومساعدته على ان ينسجم مع الحياة . والعقل لا ينمو وتزيد كفايته الا بمقدار ما ينشط في هذا السبيل . ولولا ان العقل مفطور على هذا لما بلغنا من العلم مبلغنا اليوم .

والفلسفة بهذا المعنى مرحلة لا بد منها للانتقال إلى ما بعدها : انها شيء طبيعي على ان يتخطاها الانسان الى غيرها ، لا ان يقبع فيها يدور ثم يدور الى غير نهاية ، فيبدأ من حيث انتهى ، وينتهي حيث بدأ ، كما كان حال الفلسفة اليونانية وفلسفات القرون الوسطى وبعض فلسفاتنا اليوم التي لن نكف عن التنديد بها والحملة عليها لانها عقيمة غير بناءة ولا تتفاعل مع هذا العصر الذي تقدمت فيه العلوم والمعارف .

– اما اذا كنا نقصد بالفلسفة معناها الخاص ، فهذه مسألة اخرى تشعبت فيها الآراء واختلفت وجهات النظر .

فلقد كانت الفلسفة تزهو دائماً بانها معنية بالبحث عمـــا تصفه احياناً بانه « الوجود » واحياناً بانه « الطبيعـة » او « الكون » او « العالم الحق » . وأياً كانت الأسماء فكلها تشترك في شيء واحـد ، وهو ان موضوع بحثها كلي ثابت لا يتغير ، ومن ثم فهو خارج عن حدود الزمن ، اي هو ازلي ابدي . فعلى الرغم من اختلاف المذاهب الفلسفية في كل شيء تقريباً فكلها تتفق على ان مـا تسعى وراءه وتتميز به من حيث هي فلسفة انما هو تطلب المطلق الكلي الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل ، اعني ذلك الذي يوجد من غير نظر الى زمان ومكان ، ولا يعروه شيء مما يتصل بالاعراض الزائلة .

وتزهو هذه الفلسفة بنفسها حين تقول بلهجة الواثق انه لا سبيل الى الاستغناء عنها لانهـا البحث في المطلق ولانها الاساس المطلق لكل معرفـة . فهي تقول بحقيقة سامية مطلقة هي الضمان الأكيد للصدق في الأمور التجريبية ، وهي المرشد اليقيني الوحيد الذي تسترشد بـه النظم الاجتماعية ، ويهتدي به الفرد من سلوكه . فاذا كانت تعمل على اساس ما هو ازلي ثابت ، وتضع قوانين يقينية للمعرفـة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، فكيف يمكن الاستغناء عنها ؟ فقد ادعت لنفسها في صلف حق القيام بمهمة البرهنة على وجود عالم مفارق يقع وراء هـذا العالم هو الضامن لمدركاتنا جميعاً ، وزعمت انها قادرة على اكتشاف حقيقة الاشياء وفهم كنـه الوجود ومعرفة اسرار الحيـاة والممات ، كل ذلـك بمجرد النظر العقلي والتأمل الباطني والابتعاد عن البيئة والمجتمع . ولذلك فقـد تعودنا دائماً ان نرى الفيلسوف يحبس نفسه في نطاق مدركاته الكلية ويتـأمل في هذه المدركات بعيداً عن الناس ويحل مشكلاته العقلية والاجتماعية باظهـار العلاقات التي بين المعـاني الكلية ، بدلاً من ان يهبط من برجه العـاجي ويعالج الاشياء بيده ويكشف العلاقات بينها ، ليتسنى له فهم الكون والحياة والمجتمع

وتسخير ذلك لمصلحته . وهكذا يهمل الفيلسوف التقليدي ما تلسم به البيئة التي يعيش فيها من خصائص ومقومات . ومن هنا عقم الفلسفة التقليدية .

يرى افلاطون ان العلم الرياضي – وكان مسيطراً على اليونان – متصل بمبدأ مطلق ضامن للرياضة هو مبدأ الخير الذي لا يمكن معرفته الا ميتافيزيقياً . بل ان ديكارت ، ابا الفلسفة الحديثة ، يعتبر « مبـــادىء الفلسفة » اساساً لسائر المعارف الاخرى كلها . وفي المذاهب الفلسفية التقليدية يرتبط هذا الاساس غالباً بكائن ميتـافيزيقي هو الله . ومع ذلك فان مذاهب فلسفية معاصرة كثيرة لا تلجأ الى فكرة الله ، وتدعي في نفس الوقت الوصول الى « المعرفة المطلقة » بطرق مختلفة . فكنط *Kant* يضع اساساً مطلقاً للمعرفة ، هو الشعور الخالص العياني Conscienee pure transcendentale ، واما الفيلسوف الوجودي هيديغر فيقيم هذا الاساس على معرفة مـا يسميه « الوجود » . ويرى اصحـــاب المذاهب الميتافيزيقية ان المعرفة العلمية هي معرفة جزئية دنيا ، مشتقة من معرفة المطلق . فمعرفة المطلق اصل ، ومعرفـة الجزئي فرع ، وشتان بين الاصل والفرع ، فالعلم اذن دون الفلسفة .

وهذا الذي تدعيه الفلسفة التقليدية لنفسها قد انكره عليها فلاسفة كثيرون اختلفت مشاربهم وتباينت اتجـاهاتهم ؛ فتاريخ الفلسفة الطويل لم يسلم ، حتى في ابان عهدها من توجيه المطاعن اليها واثارة الشبهات حولها : فان عدم الثقة بها قديم قدم الفلسفة نفسها . ذلك بان ظهور المدارس الفلسفية الكبرى في عصور اليونان قد تلاه رد فعل شديد في اقوال الشكاك . وكذلك الحال في القرون الوسطى . فعلى الرغم من ان توجيـــه النقد العلني لمذهب الاوائل كان في تلك القرون امراً منكراً ، فقـــد قامت حركات معارضة للفلسفة الميتافيزيقيـــة – او الفلسفة الالهية كما كانت تسمى – حمل لواءها حجة الاسلام الامام الغزالي .

وفي العصر الحديث اشتدت وطأة الحركات المناهضة للفلسفة وزادت أواراً ، نتيجة لتقدم العلوم والمعارف .

وليس غرضنا الآن ان نؤرخ لشتى هذه المحاولات من لدن ظهورها حتى الوقت الحاضر ، بل سنقتصر على بعض ما قام منها في العصر الحديث :

١ — يقول المذهب النسبي Relativisme الذي يتزعمه كنط ان بحوث ما وراء الطبيعة ظنّية باطلة. فالمعرفة في رأيه هي عملية بناء الشيء المعروف، لا اقتناص له على حقيقته . لا شك في ان تفكير كنط قد تطور بمضي الزمن . ففي المرحلة التقليدية التي هي معروفة اكثر من اية مرحلة اخرى ، كان يقول بوجود « الشيء في ذاته » المستقل عن تفكيرنا ، والذي ليس في متناول احد منا . فالعقل البشري لا يصل الا الى معرفة الظاهر ، ولا سبيل له الى بلوغ كنه الوجود . نعم ان تفكير كنط قد اتجه فيما بعد اتجاهاً اخذ يوغل في المثالية يوماً بعد يوم ، اي في التقليل من اهمية « الشيء في ذاته » والزيادة في قيمة النشاط البنّاء للفكر. ولكن ليس غرضنا الآن مناقشة هذه المثالية ، بل الاقتصار على المرحلة التقليدية من مذهب كنط ، وهي المرحلة التي تقول بالوجود الحقيقي للعالم الخارجي وتنادي بأن كل ما يسعنا انما هو اقتناص ظواهر ركّبها « الشكلان » الاوليان للحساسية (الزمن والمكان) ومقولات العقل . فبحسب هذه النظرة ، اذا كانت الرياضيات والفيزياء ، بل والعلوم الاخرى ، لا تزال محتفظة ببعض القيمة، فان علم ما وراء الطبيعة الذي يدعي الغوص في اعماق الاشياء بمحض التأمل والنظر العقلي الخالص ، هو ضلال في ضلال ، وبالتالي يمكن الاستغناء عنه ، اذ لا خير فيه على الاطلاق .

٢ — وتذهب المدرسة الوضعية Positivisme الى ان الفلسفة — او الميتافيزيقا — يمكن الاستغناء عنها استغناء تاماً . فالدين والميتافيزيقا في نظر هذه المدرسة هما رواسب قديمة لم يعد لها اليوم اي قيمة ، وهما في طريقهما الى

الزوال امام تقدم العلوم والمعارف . فكل منا يعلم « قانون الحالات الثلاث » المشهور لاوغست كونت Comte: فلقد مرت الانسانية بثلاثة ادوار (او حالات).

الدور الاول هو الدور الديني او اللاهوتي ، وفيه كانت تسود الخرافات والاساطير والكائنات الوهمية[1] .

الدور الثاني هو الدور الميتافيزيقي ، وفيه تبدد الجو المقدس للدور السابق تدريجياً ليفسح المجال لنوع من علمانية الفكر التي اقامت مقام الآلهة تجريدات عقلية خالصة هي حقائق ما وراء الطبيعة .

والدور الثالث هو الدور الوضعي الذي تحرر فيه الانسان من اوهامه وتخلى عن البحث في حقائق الأشياء (الماهية والجوهر والعرض و..) وغاياتها وانصرف الى دراسة العلوم .

٣ – ثم جاء كلود برنار فتأثر بهذه الآراء الى حد ما، ونادى بان اللاهوت هو مملكة العاطفة ، وان الميتافيزيقا هي مملكة التفكير الفارغ القبلاني a priori ، وان العلم الوضعي هو مملكة التجربة .

٤ – وهذه الفكرة عينها هي التي اوحت الى ليفي بريل بآثاره الخالدة : فقد اعترف صراحة انه مدين بهذه الآثار لقانون الحالات الثلاث لأوغست كونت .

٥ – وترى الماركسية[2] ان بحوث ما بعد الطبيعة ما هي الا بناء فوقاني superstructure للقاعدة الاقتصادية الاجتماعية يستطيع بدون شك ان يتفاعل مع هذه الاخيرة ، إلا انه على كل حال اسقاط ايديولوجي Projection idéologique لحالة تاريخية معينة ، ولا قيمة له في ذاته على الحقيقة . فالافكار

---

(١) وهذا الدور نفسه قد تدرج في ثلاث مراحل : مرحلة الوثنية ، ومرحلة الشرك ، ومرحلة التوحيد .

(٢) ونعني بها الكتلة التي يمثلها انجلز وماركس ولينين .

في نظر هذه المدرسة انما هي تعبير عن حالة اقتصادية اجتماعية معينة ، والفلسفة هي من بين هذه الافكار . وهي هراء في هراء . لكن هل يمكن الاستغناء عنها ؟

تجيب الماركسية : أجل . فان ظروف المجتمع الحالي تولد بالضرورة اوهاماً ميتافيزيقية ، وهذه الاوهام لا يمكن ازالتها بوسائل نظرية بحتة ، بل بتغيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية تغييراً جذرياً . وعلى كل حال ان الفلسفة صائرة الى الزوال عاجلاً ام آجلاً ، وذلك بتقدم العلم الموضوعي .

٦ — ويذهب الى قريب من هذا ايضاً ب. ا. سوروكان Pitirim A. Sorokin وكارل مانهيم Karl Mannheim وسواهما من مؤسسي علم الاجتماع المعرفي Sociologie de la Connaissnace : فمن مبادىء هذا العلم ان «التفكير مرتبط بالحالة الاجتماعية والشخصية التي يبرز فيها » وان « الحالة الاجتماعية عندما تتغير فان نظام المعرفة الذي كانت قد خلقته في السابق لا يبقى منسجماً معها » وان « الافكار والصور الذهنية والطاقات النفسية تبقى وتتغير تبعاً للقوى الاجتماعية» وان «كل بناء اجتماعي تقابله عقلية خاصة »، وبالتالي فان الميتافيزيقا انما تعبر عن الحالة الاجتماعية القائمة ، وليست تدل على شيء في ذاتها ، ويمكن الاستغناء عنها عندما تتغير ظروف الحياة .

والآن بعد اعطاء فكرة خاطفة عن الموقف الفكري من الفلسفة وبحوث ما بعد الطبيعة ، نريد ان نعرض على نحو اكثر تفصيلاً لموقف ثلاث مدارس هامة في تاريخ الفكر الحديث لنرى كيف تطور معنى الفلسفة والى اي حد اخذ الاهتمام بها يقل يوماً بعد يوم حتى ليكاد ينعدم . وهذه المدارس هي الماركسية التي اوجزنا القول فيها والوضعية المنطقية والبراغماتزم .

الفصل الرابع

موقف الماركسية من الفلسفة

ليس غرضنا في هذه الدراسة استعراض المذهب الماركسي بالتفصيل . فمن اراد تعمق هذا المذهب والاحاطـة به فما عليه الا ان يعمد الى عيون المراجـع في هذا الباب والى الينابيـع الأصلية للماركسية ما طاب له ان ينهل . وحسبنا هنا ان نعرض منها ما يساعدنا على خوض الموضوع الذي نحن بصدده .

فالمعلوم ان كلمة « فلسفة » تطلق في الاستعمال المتداول على المذاهب الفلسفية المغلقة على نفسها . و « الفيلسوف » هو مفكر يتأمل العـالم ويكتفي بالرغبـة في « تفسيره » من فوق برجه العاجي ، اي دون ان « يعمل » شيئاً . ولما كان يأبى ان يقرن النظر بالعمـل ، فلا يقوم بملاحظة او استقراء ، فقد باء تفسيره بالخسران ، وهيهـات ان يغني شيئاً . فنرى من ذلك ان الفلسفة والمذاهب الفلسفية ، مفهومة على هذا الوجه ، تجد عسراً في تبرير وجودها .

هذا هو حال الفلسفة . واما الماركسية فقد كانت دائمـاً حرباً على كل نظر لا يتبعه عمل . فقد كانت في جميع مراحل نموها مرتبطة بنضال الأشخاص الذين

صنعوا التاريخ ، حتى ان مؤلفات اقطابها هي في نفس الوقت كتب نظرية ودساتير للعمل ؛ ومن هنا يتبدى لنا المظهر الجديد للفيلسوف الماركسي بالقياس الى الفلاسفة التقليديين : انه مظهر الفيلسوف المناضل . فاقتران الفلسفة بالعمل والنضال لا يقتصر امره في نظر الماركسيين على انه شيء طبيعي ليس مدعاة للدهشة فحسب ، بل انه ايضاً ضرورة حازبة للفكر والعمل معاً .

واذا اردنا ان نفهم جيداً ثورة الماركسية على جميع المذاهب الميتافيزيقية التي خلفها الماضي ، فمن الخير لنا ان نلقي نظرة على الظروف التي نشأ فيها تفكير ماركس (وأنجلز) .

لقد تلقى ماركس تراث الفلسفة عن طريق هيغل . فهو كفيلسوف بدأ بنقد الفلسفة الهيغلية ، ولم يكن في ذلك وحيد عصره . ففي العقد الرابع من القرن التاسع عشر كان في المانيا حركة يطلق عليها « حركة الشبان الهيغليين » دأبت على نقد هيغل . لكن نقد ماركس كان يختلف عن نقد هؤلاء اختلافاً تاماً ؛ فهؤلاء في نظر ماركس لم يكونوا سوى ذيل للمذنب الهيغلي ، اذا صح التعبير ، اي كانوا شكلاً بائداً من الفلسفة التقليدية : الميتافيزيقا . فماركس لم ينتقد هذه الفكرة او تلك لهؤلاء الفلاسفة ، بل انتقد على العموم موقفهم الذي هو موقف الفلسفة التقليدية من الواقع . فنقد ماركس كما يتبين من مؤلفه « الايديولوجية الالمانية » انما هو نقد للميتافيزيقا في صميمها . فهو يسخر من الفلاسفة الذين اعتقدوا انهم قاموا بثورة حقيقية ، بينما ثورتهم تجري كلها في عالم التجريدات . انه يندد بهذه « الثورة » لعدم تخطيها « المجال الفلسفي » اي الميتافيزيقي ، ويتهكم من الفكرة القائلة بان الناس ليس عليهم ان يتحرروا إلا من القيود الروحية المؤلفة من المعاني والافكار الخالصة والآراء الواهمة المبتسرة ، دون ان يفكروا في تغيير الواقع المادي الذي يعيشون فيه . ولله دره حين قال في حق الميتافيزيقيين من الشبان الهيغليين الذين شن عليهم اولى حملاته الفلسفية : « انهم يتقارعون الالفاظ بالالفاظ » . ان آفة الموقف الميتافيزيقي هي كونه

نسج افكار ومفاهيم لا علاقة لها بالواقع واقتصاره في حركاته الاصلاحية على تغيير القوالب العقلية والاطارات الروحية من جيل الى جيل ومن فلسفة الى فلسفة دون المساس بالواقع ؛ وفي ذلك يقول هيغل عن الشبان الهيغليين والفلاسفة الالمان عموماً : « ان احداً من هؤلاء الفلاسفة لم يخطر له فكرة البحث عن صلة الفلسفة بالواقع الالماني، عن صلة نقدهم بمحيطهم المادي الخاص لهم » . ان هذه العبارة تبين لنا الى اي مدى تقوم الماركسية على وحدة الفكر والعمل وعلى النظر الى كل فكرة في علاقتها بالواقع المادي المُعاش ، لا منفصلة عنه كما هو شأن الميتافيزيقا .

لقد كانت الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية نسيجاً من الأفكار والمفاهيم التي تحلّق في عالم المجردات ، فلم يكن لها اذن اي تأثير في الواقع . واما الماركسية فهي كما مر معنا فلسفة مرتبطة بالعمل . فالفلاسفة تبعاً لماركس لم يزيدوا على انهم « فسروا » العالم تفسيرات مختلفة ، ولكن الامر المهم ليس تفسير العالم بل « تغييره » . والفلسفة لا يمكنها تغيير العالم الا بتغيير ذاتها تغييراً جذرياً .

فكيف تسنى لماركس ان يغير الفلسفة ؟ لقد تسنى له ذلك ليس فقط بخروجه على ممثلي الميتافيزيقا من اجدب فكرهم واعلت قرائحهم ، ومشاغبته عليهم ، بل بكونه في نفس الوقت مفكراً نظرياً ورجلاً عملياً . هذا هو ما يميزه وامتاز من سائر الفلاسفة . نعم وُجد في التاريخ مفكرون تم لهم الامران معاً ، ولكن الفيلسوف الماركسي عنده علاوة على ذلك « وحدة » بين فكره وعمله ، ففكره يزداد غنى كلما عمل ، وعمله يهتدي بنظرياته .

توجه الماركسية للميتافيزيقا ضربين من النقد لا ينفصل احدهما عن الآخر الا لضرورة التحليل :

الاول ينصب على المذاهب الميتافيزيقية ، اي على التفكير التأملي الذي يخلق

من لا شيء عوالم مجردة ، ويورد مسائل لا صحة لها حول هذه العوالم . والمسائل الفلسفية التي ترد على هذا الوجه لا يكون لها معنى الا بأن يضع المرء نفسه في باطن المذهب . ومن الامثلة على المذاهب الفلسفية التي من هذا القبيل العلوم اللاهوتية وما يدور فيها من مسائل كالعلاقة بين الله والانسان والخير والشر الخ ... وكذلك المذاهب الفلسفية التقليدية كمذهب افلاطون وارسطو وديكارت وكنط وهيغل .

والنقد الثاني ينصب على الطريقة الميتافيزيقية ، اعني تلك الطريقة التي وإن كانت تعالج اشياء حقيقية ومسائل حقيقية ، الا انها تجردها من شروط وجودها ونموها ، وتحيلها بدورها الى تجريدات خالصة .

وهكذا نرى في كلا الحالين ان الميتافيزيقا ليست امينة على الواقع ، وذلك اما لانها تتخطى هذا الواقع او لأنها تشوه قوانينه .

وسنتكلم الآن عن كلا النقدين .

أ — نقد المذاهب الميتافيزيقية : ان نقد المذاهب الميتافيزيقية ليس وقفاً على الماركسية وحدها ، بل كان حظاً مشتركاً بين جميع النظريات المادية ، وكان دائماً منوطاً بالتقدم العلمي . فنقد الميتافيزيقا هو نقد للتفكير الذي لا صلة له بالواقع ، وبالتالي هو محاولة لتقريب التفكير الفلسفي الى الواقع وشده اليه .

فهذا ديكارت مثلاً قد ثار على التفكير المدرسي ثورة لا هوادة فيها جعلته ابا للفلسفة الحديثة . فالمدرسيون من قبله كانوا يقضون اوقاتهم في بحوث لا طائل تحتها ، ويتنطعون في مناقشات لا تخلو احياناً من البراعة والحذق ، ولكن المرء يخرج منها اكثر شكوكاً منه عندما بدأ ، وامعن في الجهالة . واما فلسفة ديكارت فهي تقوم على معرفة نظام الطبيعة . وقد ادى نقده للتأملات الميتافيزيقية الى نتيجة جوهرية هامة هي فصل الفيزيقا عن الميتافيزيقا ، اي فصل علوم الطبيعة

عما بعد الطبيعة . فحرر بذلك العلم من التأمل المشوش الذي يختلط فيه الحابل بالنابل ، وخلص من الغوص في الخواص الميتافيزيقية للمادة والعالم ومن المعاني المجردة التي لا وجود لها الا في احلام اصحابها .

ولكن هل معنى ذلك ان ديكارت كان مادياً وكان مناهضاً للميتافيزيقا بكل معنى الكلمة كما تبادر الى اذهان البعض ؟ كلا . فانه بدوره قد وضع ميتافيزيقا جديدة يبرّح بها الحنين الى الميتافيزيقا القديمة وتربطها بها صلات وصلات ، وتشدها اليها عرى لا انفصام لها ، اذ هي كما يقول ماركس تحتوي على عناصر « مبتذلة ووضعية » ... وما هي الا قرابة قرن آخر من الزمن حتى وجدت الميتافيزيقا التي خرجت من ديكارت وخلفائه (مالبرانش وسبينوزا وليبنتز) « وجدت نفسها وقد استحالت الى عالم المثل والى الاشياء السماوية » على حد قول ماركس .

وفي القرن الثامن عشر نشهد مرحلة جديدة من معارضة الميتافيزيقا ، فقد قام بطرس بيل Pierre Bayle « اول الفلاسفة في مفهوم القرن الثامن عشر » واعلن لاول مرة ان المجتمع « يمكن ان يستغني عن الميتافيزيقا » . ثم جاء ديدرو Diderot فنادى بأن « الفلسفة العقلية[1] عبء على طاقة الانسان . فهي تلقي باحكامها [جزافاً] ثم تجمد في [مكانها] . انها تقول بجرأة : ليس من الممكن تحليل الضوء ؛ فتصدقها الفلسفة التجريبية[2] ، وتصمت امامها طوال قرون كاملة ، وفجأة تطلع [علينا] بالمنشور الزجاجي وتقول : من الممكن تحليل الضوء » .

ولكن الفلسفة لم تتلق الضربة القاضية من ماديي القرن الثامن عشر . فالميكانيكية الضيقة لمادية ذلك القرن قد مدت في اجل الفلسفة في المانيا حتى القرن التاسع عشر ، وفلسفة هيغل اكبر شاهد على ذلك . ولم يكن ممكناً وضع حد للفلسفة الهيغلية والفلسفات الميتافيزيقية الاخرى التي على شاكلتها عموماً الا على

---

(١) يريد الفلسفة التأملية او الميتافيزيقية .

(٢) يريد علم الفيزياء .

اساس مذهب مادي من نوع جديد . يقول لينين : « ان ماركس لم يقف عند مادية القرن الثامن عشر، [بل] لقد دفع بالفلسفة الى الامام ، فاثراها بمكتسبات الفلسفة التقليدية الالمانية ولا سيا مذهب هيغل ، الذي افضى بدوره الى مادية فوير باخ Feuerbach ؛ واهم هذه المكتسبات هو الديالكتيك، اي نظرية التطور في أتم مظاهرها واعمقها وارحبها صدراً ، نظرية نسبية المعارف الانسانية التي تصور لنا المادة في نمو دائم ... واذ قد تعمق ماركس المادية الفلسفية وتوسع فيها، سار بها حتى غايتها المنطقية وامتد بها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع الانساني ... ان فلسفة ماركس هي مادية فلسفية تامة، اعطت الانسانية والطبقة العاملة خاصة ، أدوات للمعرفة جبارة »

وليس هذا كل ما في الامر ، فالماركسية تذهب الى ان القضاء على الدين وعلى الميتافيزيقا وعلى جميع الاوهام عموماً، لا يُصار اليه بمجرد النقد النظري، بل هو رهن بتغيير المجتمع تغييراً جذرياً والقضاء على استغلال الانسان للانسان في ظل نظام اشتراكي صالح . فالنظرية وحدها لا تستطيع شيئاً، وتغيير الاطارات والمفاهيم العقلية لا يفيد اذا لم يقترن بتغيير الاطار المادي للمجتمع ، خلافاً لما كان يظن فلاسفة القرن الثامن عشر . وليس معنى ذلك ان النظرية لا فائدة فيها « فالنظرية تتحول هي ايضاً الى قوة مادية حالما تستولي على الجماهير ».

ومع ذلك فهيهات ان يقضى على الميتافيزيقا في الوقت الحاضر؛ بل اننا لنجد اليوم هنا وهناك جهوداً ترمي الى تجديد الميتافيزيقا اما دينياً او دنيوياً . واعظم مثل على ذلك تلك الفلسفة الوجودية للالماني هيديغر ، ذات الطابع الاعتقادي المضاد للعلم . فتبعاً لهذا الفيلسوف ، ان جهود رجل العلم في سبيل الوقوف على الجزئيات لا يقتصر امرها على انه ليس من شأنها أن تقربنا شيئاً فشيئاً من المعرفة الصحيحة ، بل انها لتبعدنا عنها ايضاً . ففي رأيه ان « استقصاء الوجود » من قبَل الميتافيزيقا هو مسألة المسائل ، وان العلم قد افقدنا حس هذا الاستقصاء وشدة الحاجة اليه ، فبعداً للعلم وسحقاً !

*

والانكى من كل ذلك ان المذاهب الفلسفية تعتبر نفسها مستقلة عن ظروف الحياة المادية وعن الظروف التاريخية التي تظهر فيها . فهي تؤمن ايماناً وطيداً ان الظروف المادية نتيجة للتصورات الايديولوجية (اي التصورات السياسية والقضائية والدينية والفلسفية والاخلاقية والفنية) ، بينما تذهب الماركسية الى عكس ذلك تماماً ، فتؤكد ان التصورات الايديولوجية ، التي يكوّنها الناس عن انفسهم والتي تتناول « علاقاتهم بالطبيعة او علاقاتهم بعضهم ببعض او طبيعتهم الخاصة » هي « تعبير (حقيقي او وهمي) عن علاقاتهم الحقيقية ، وتوكيد لانتاجهم وتعاملهم ولاتجاهاتهم الاجتماعية او السياسية » . ومعنى هذا القول لكارل ماركس ان المذاهب الميتافيزيقية وغيرها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالظروف المادية وتعبر عنها وتشهد لها .

أجل ، ان الميتافيزيقا ليست لها حقيقة مستقلة عن المجتمع . بل هي صورة للمجتمع ووجه من اوجه وجوده،وهي تتغير وتتبدل تبعاً لظروف الحياة المادية. يقول ماركس : « ان انتاج الافكار والتصورات والشعور ، ينفتق مباشرة وفي الدرجة الاولى عن النشاط المادي والتعامل المادي للناس ، وهو لغة الحياة الواقعية . ان عملية التصور الذاتي والتفكير والالفة الروحية بين الناس هي ايضاً انبثاق مباشر لاتجاههم المادي... والشعور لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير الشخص الذي يشعر . ان وجود الناس هو عمليتهم الحيوية الحقيقية، واما ما تنفتق عنه ادمغتهم من بدائع يكتنفها الغموض فهي بالضرورة ذيول لعمليتهم الحيوية المادية التي يمكن ملاحظتها تجريبياً » .

وهكذا فالايديولوجيات لا تنبعث عن المطلق ، وليس لها اساس ابدي سرمدي ، بل لها جذور تمتد في واقع الناس المادي وحياتهم الاجتماعية .

واما الميتافيزيقا فتذهب الى ان منتجات الفكر الانساني يمكن استخدامها في اي حقبة من حقب التاريخ ، وفي كل زمان ومكان . فالاطارات الفكرية

ظل هي هي ، والقوالب العقلية لا تتغير بل هي ابدية سرمدية خالدة لانهـا تنبعث عن المطلق . فما يتغير ويتبدل انمـا هي الاعراض الزائـلة والقشور الزائفـة .

وليس كذلك حكم الماركسية . فهي ككل علم تزداد غنى كلما اتصلت بالواقع ، انها تنمو وتتسع بتقدم المجتمع وبتقدم العلوم والمعارف ، لان لحمتهـا العلم وسداها المعرفة الموضوعية الصحيحة . فهي وحدها الفلسفة الحقيقية ، وكل ما عداها من ميتافيزيقا ومذاهب فلسفية وغيرها فلغو باطل من عمل الوهم والخيال .

ولما كانت الميتافيزيقـا تعد نفسها خالدة ، مستقلة عن الظروف المادية للمجتمع ، فهي تزعم ان الفلسفة لا علاقة لها بنضال الطبقات في التاريخ ، بل ترى ان الصراع بين المادية والمثالية انما هو صراع نظري فحسب .

واما الماركسية فترى ان المادية عنوان على تقدم الانسانية ، وانهـا سلاح الطبقات الصاعدة ، وان المثالية دليل على انهيـار الطبقات المنحلة ونكوصها ، وبالتالي فان الصراع بين المادية والمثالية ليس ليس صراعاً بين افكار ونظريات ، بل بين عوامل مادية دفينة في المجتمع . نعم ان الامور لا تسير دائماً بمثل هذه السذاجة بل تتعقد حتى ليخيل للرأي انها على خلاف ذلك . فهي تنطوي على تناقضات باطنة تتصارع ، ونجد فيها مظاهر من المثالية بجانب مظـاهر اخرى مادية بحتة (كفلسفة ديكارت مثلاً) ؛ ولكن المشخص البعيد النظر سرعان ما يدرك ان هذه التناقضات يمكن تفسيرها اذا هي ربطت بالبنـاء التحتاني infrastructure للمجتمع .

والخلاصة ان الماركسية تربط بين النضـال الاجتماعي.والمذاهب الفلسفية وتوحد بينها ، فتفسر هذه بتلك ، ولا تقبل ابداً ان يكون هناك ميدان للفكر فوق الحياة الاجتماعية ، ومستقل عنها استقلالاً تاماً .

ب – نقد الطريقة الميتافيزيقية: تتلخص الطريقة الميتافيزيقية في انها تعزل الاشياء عن شروط وجودها، وتحيلها الى تجريدات خالصة. وامـا الماركسية فطريقتها ديالكتيكية[1]: وهي النظر الى الطبيعة لا على انهـا حشد عرضي للاشياء وللظواهر المنفصل بعضها عن بعض والمستقل بعضها عن بعض، بل على انها كل موحّد منسجم ترتبط فيه الأشيـاء والظواهر فيا بينها ارتباطاً عضوياً ويتوقف بعضها على البعض الآخر، ويكون بعضها شرطاً للبعض الآخر.

لذلـك فان الطريقـة الديالكتيكية ترى انه لا يمكن فهم اي ظـاهرة من ظواهر الطبيعة اذا نظر اليها منعزلة عن الظواهر المحيطة بها. لان اي ظاهرة، في اي ميدان من ميادين الطبيعة، تصبح لا معنى لها اذا نُظر اليها بعيدة عمـا يلابسهـا من الظروف واذا فصلت عن هذه الظروف. لكن اي ظاهرة يمكن فهمها وتفسيرها اذا نُظر اليها من جهة ارتباطها الوثيق بالظواهر المحيطة بهـا، وكما هي مشروطة بهذه الظواهر.

وكذلك ينظر الديالكتيك الى الطبيعة لا على انها حالة سكون وجمود كما تفعل الميتافيزيقا، بل على انها حالة حركة وتغير دائمين، على انها حالة تجدد وتكامل لا ينقطعان، حيث يولد شيء وينمو، ويضمحل آخر ويزول.

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية تريد معالجة الظواهر الطبيعية ليس فقط

---

(١) « ديالكتيك » مشتقة من الكلمة اليونانية « ديالبو » ومعناها تحادث ، تجادل . وقـد كان القدماء يطلقون هذه الكلمة على فن الوصول الى الحقيقة بتسقط المتنـاقضات التي ينطوي عليها تفكير الخصم وبالتغلب عليها . فقد كان بعض الفلاسفة القدمـاء يعتقدون ان تسقط المتناقضات في التفكير ، وتصادم الآراء المتضادة هما خير وسيلة لاكتشاف الحقيقة . وقد اصبحت تعرف هذه الطريقة ، التي طبقت فيا بعد على ظواهر الطبيعة ، باسم الطريقة الديالكتيكية لمعرفة الطبيعة . فتبعاً لهذه الطريقة ، ان ظواهر الطبيعة في حركة دائمـة وتغير مستمر ، وأن سير الطبيعة نتيجة حتميـة للتناقضات التي تعتمل في الطبيعة او نتيجة للتفـاعل المتبادل لقوى الطبيعة المتضادة .

من وجهة علاقاتها وشروط فعلها المتبادلة ، بل ايضاً من وجهة تغيرها ونموها ، من وجهة ظهورها وزوالها .

ان ما يعني الطريقة الديالكتيكية قبل كل شيء ، ليس ما يبدو ساكناً في وقت من الأوقات ، بل ما يأخذ بالتلاشي والانحلال . فما يهمها في الدرجة الأولى انما هو ما يولد وينمو ، لا ما يبقى ويطاول الزمن ، مما تحرص عليه الفلسفة الميتافيزيقية ، وتعض عليه بالنواجذ ، لانه من شعائرها المقدسة .

يقول انجلز : « ان الطبيعة كلها من لدن اصغر الجزيئات حتى اكبر الأجسام ، من لدن حبة الرمل حتى الشمس ، من لدن الاولية[1] Protiste حتى الانسان ، مندفعة في عملية ابدية من الظهور والزوال في سيلان لا ينقطع ، في حركة وفي تغير دائمين » .

وخلافاً للميتافيزيقا ينظر الديالكتيك الى عملية النمو لا على انها مجرد عملية ازدياد تحتفظ فيه التغيرات الكمية بطابعها الكمي ، بل على انها نمو يمضي من تغيرات كمية تافهة كامنة الى تغيرات ظاهرة أساسية ، وبالتالي الى تغيرات كيفية. وهذه التغيرات الكيفية لا تحصل بالتدريج ، بل بسرعة وعلى حين غرة ، وبالتالي بالقفز والطفرة من حالة الى حالة اخرى . وهذه التغيرات لا تجري على سبيل الامكان ، بل على سبيل الضرورة . فهي نتيجة تجمع تغيرات كمية تدريجية لا يحس بها . وهكذا فالكيف ناتج عن الكم .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية ترى ان عملية النمو يجب فهمها لا على انها حركة دائرية ، بل على انها حركة لولبية صاعدة ، على انها نمو يجري من البسيط الى المركب ، من الأدنى الى الأعلى .

يقول انجلز : « ان الطبيعة هي المحك الذي تختبر به صحة الديالكتيك .

---

(١) الخلية الحية الاولى .

وينبغي القول ان علوم الطبيعة الحديثة قدمت لهذه التجربة مواد غنية جداً تزيد يوماً بعد يوم . فلقد اثبتت [هذه العلوم] ان الطبيعة في آخر الامر تسلك ديالكتيكياً لاميتافيزيقياً ، وانها لا تتحرك في دائرة تظل هي هي دائماً تستأنف ابداً سرمداً ، بل لها تاريخ حقيقي . وخليق [بنا] ان نشير هنا إلى داروين الذي وجه ضربة قاصمة الى التصور الميتافيزيقي للطبيعة عندما اثبت ان العالم العضوي باجمعه كما هو اليوم : النبات والحيوان وبالتالي الانسان ايضاً ، نتيجة لعملية نمو استمرت منذ ملايين السنين » .

وذكر انجلز ان التغيرات الكمية التي تحصل في النمو الديالكتيكي تستحيل الى تغيرات كيفية : « كل تغير في عالم الفيزياء انما هو انتقال من الكم الى الكيف ، انما هو نتيجة تغير كمي لكمية الحركة -مهما كانت صورتها- الملازمة للجسم او المنقولة اليه . وهكذا فحرارة الماء لا شأن لها اولاً بحالته السائلة . لكننا ما ان نرفع حرارته فوق درجة معينة او نخفضها عنها حتى تتغير حالة تماسكه ، فيستحيل الماء بخاراً في الحالة الاولى ، او جليداً في الحالة الثانية... وكذلك لجعل سلك البلاتين مضيئاً لا بد من تعريضه لتيار [كهربائي] تخطى قوة معينة . وكذلك ان كل معدن له حرارته انصهار [خاصة اذا تخطاها انقلب المعدن سائلاً] . وكذلك ان كل سائل ، تحت ضغط معين ، له نقطة محددة [يصل فيها الى حال] التجمد او الغليان .. وكذلك اخيراً ان كل غاز له نقطة حرجة يمكن فيها تحويله سائلاً ، في ظروف معينة من الضغط والتبريد ... فالثوابت[1] كما يقال في الفيزياء ليست على الراجح شيئاً آخر غير النقط العقدية التي تحدث فيها زيادة الحركة او انقاصها (تغير كمي) ، تغيراً كيفياً في الجسم ، وبالتالي حيث يتحول الكم الى كيف » .

وخلافاً للميتافيزيقا التي تحرص على طلب الانسجام والتجانس في الطبيعة

(١) اي نقط الانتقال من حالة الى اخرى

يقول الديالكتيك ان الاشياء وظواهر الطبيعة تحتمل فيها تناقضات باطنة . ففي كل منها ناحية سلبية واخرى ايجابية ، ماض ومستقبل ، ولكل منها عناصر تنمو او تزول . ان صراع هذه الاضداد ، الصراع بين القديم والحديث ، بين ما يموت وما يولد ، بين ما ينحل وما يتكون ، هو المضمون الباطن لعملية النمو ، لتحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية .

لذلك فان الطريقة الديالكتيكية ترى ان عملية السير من الادنى الى الاعلى لا تتم من باب تطور الظواهر تطوراً منسجماً ، بل من باب اظهار التناقضات التي هي من صلب الأشياء والظواهر ، من باب « صراع » النوازع المتناقضة التي تفعل فعلها في قاعدة هذه التناقضات .

يقول لينين: « ان الديالكتيك بالمعنى الخاص للكلمة ، هو دراسة المتناقضات في ماهية الاشياء نفسها » ويقول ايضاً: « ألا ان النمو انماهو صراع الاضداد » .

وهكذا نرى كيف ان الماركسية والميتافيزيقا على طرفي نقيض .

الفصل الخامس

موقف المذهب الوضعي الجديد من الفلسفة

لقد رأينا ان كلمة « فلسفة » تدل في مشهور معناها على «المذاهب الفلسفية» المغلقة على نفسها، كما تدل كلمة فيلسوف على المفكر الذي يتأمل العالم و«يكتفي» بالرغبة في تفسيره . ولكنه اذ يربأ بنفسه عن العمل الذي يختبر به صحة تفسيره يجلب العقم الى هذا التفسير ويقضي على كل امل في امكان اخصابه . وهكذا افضى الحال بالفلسفة والمذاهب الفلسفية التقليدية عموماً ان اصبحت تجد اليوم عسراً في تبرير وجودها في زحمة العلوم والمعارف التي اصابت قسطاً كبيراً من التقدم والازدهار . فاذا الفلسفة ، ولا عاصم لها ، غريبة في عقر دارها ، منبوذة من ابنائها وخاصةِ اهلها ، واذا العلوم التي هي صنائع يدها تتنكر لها وتعلن عليها الحرب ، وتتعقب خطواتها لتنتزع منها آخر انفاسها . فتقدم العلوم كان مقروناً دائماً باندحار الفلسفة ونكوصها على عقبيها : فكلما غزا العلم ميداناً من الميادين انحسرت عنه الفلسفة لا تلوي على شيء ، كأنما هي والعلم ضدان لا يجتمعان . ولا يزال الصراع قائماً ، وستكون الغلبة للعلم لا محالة ما لم تغير الفلسفة اساليبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه .

ان اصحاب المذاهب الفلسفية ، الذين كانوا فيما مضى يدّعون معرفة الحقيقة المطلقة ، لم يستطيعوا ان يساهموا في تقدم علوم الطبيعة ، لانهم جمّدوا هذه الحقيقة في قوالبهم وفرضوا على العقل الانساني قيوداً لم تُملها الحياة الحقيقية في واقعها الغني الخصيب ، بل املتها ضرورات مذهبية هزيلة لا تغني من الحق شيئاً ، فاستحالت الفلسفة على ايديهم الى مطرح للانقاض والخرائب ، ومتحف تتراكم فيه الاستنتاجات المتعسفة والاوهام الساذجة البسيطة ، والفروض الاعتباطية التي تجود بها قرائح خاملة لا تجد غير اجترار اقزام الافكار منطلقاً لها ، ولا ترى الا في الفرار من الواقع سبيلاً الى تحقيق ذاتها .

ان الفلسفة هُراء في هُراء ، وعبث في عبث ، ولغو باطل ، وكلام فارغ لا معنى له . انها فن قول الشيء وضده ، فن السفسطة . هذا ما استقر عليه الرأي في المذهب الوضعي الجديد . انها ألاعيب الفاظ ، والفاظ خالية من المضمون ، الفاظ مستغلقة لا معنى لها الا في احلام اصحابها ، الفاظ غير مفهومة لانها عامة ، رجراجة ، مهترئة ، لا تدل على شيء محدود واضح . كيف لا وهي تبدأ من حيث ينتهي وضوح الشيء ، بل حيث لا يكون شيء البتة ، ولا يبقى الا اللفظ يضفي عليه كل صاحب مذهب فلسفي معنى خاصاً . ومن هنا الخلط والابهام واللبس وتشعب الآراء واختلاف مناحي التفكير ، والدوران في حلقة مفرغة لا يعرف اولها من آخرها . فالمنازع الفلسفية لا يقتصر امرها على انها تتعارض فيما بينها ، بل ليس لها لغة مشتركة واحدة ، حتى انه الى عهد قريب كان بعضها يجهل البعض الآخر ويحقره . ولذلك كان دالمبير على حق حينما قال ان الميتافيزيقيين لا يقيمون وزناً بعضهم لبعض الا قليلاً .

ان الفلسفة التي تزعم معرفة حقائق الأشياء وتطلق الأحكام جزافاً دون ان تلتمس الوسائل الفعالة الكفيلة بالوصول الى ذلك ، هي خادعة مضللة . انها تفر من الواقع وتحسب انها بذلك تنتصر على الواقع . فما اعجب امرها ! انها تعوقنا عن التحرر والانطلاق ، وتزجنا في نشاط عقيم لا ثمرة له ، وهي تؤمن

في قرارة نفسها ان عملها هذا هوالتحرر والانطلاق والخصب . وبينا هي تدعي ايقاظ الانسان ، اذا بها تقحم به في الرؤى والأحلام ، فيغفوا ويَوسَن ، ويغط في نوم عميق ...

وبعد، شهدنا في الفصل السابق طرفاً من حملة شنتها الماركسية على الفلسفة ، فكانت حملة شعواء . وسنشهد الآن حملة من نوع آخر سيشنها العلم ومنطق العلم على ايدي اصحاب المذهب الوضعي الجديد .

المذهب الوضعي الجديد New Positivism اسم المدرسة الفلسفية التي تألفت عام ١٩٢٨ وساهم في تأليفها اعضاء « حلقة فينا » Viennese Circle واشهرهم شليك Schlick (الرئيس) وكَرْنَبْ Carnap ونورات Neurath وفرانك Frank (اعضاء) .

وهذه المدرسة وليدة النزعـــة التجريبية empiricism التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر ، والمناهج المنطقية التي حصلت منذ ذلك الحين . وان افكار اصحابها لها مصادر مختلفة اشهر ها ماخ Mach وافيناريوس Avenarius وبوبر Popper . ثم ان نمو المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي قام به لودفيغ وتجنشتين Ludwig Wittgenstein وبرتراند رسل Bertrand Russell وآخرون اظهر ان النزعة التجريبية يمكن تأسيسها على التحليل المنطقي . وهكذا ففلسفة حلقة فينا هي فلسفة تجريبية تقوم على منـــاهج منطقية . ولذلك فتسمى هذه المدرسة « المذهب الوضعي المنطقي » او على سبيل الاختصار ، « الوضعيـــة المنطقية » Logical positivism .

ان هـــذا المذهب هو اقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي ، ولذلك فهو اكثرها استعداداً للقضاء على الميتافيزيقا والتحرر من اوهامها ولغوها .

لقد قامت الفلسفة التقليدية لتكون سبيلاً الى معرفة العالم والوقوف على حقائق الأشياء ، وانها لخيبة امل مريرة ان تسفر الابحاث اليوم عن نتيجة خطيرة ! وهي ان الفلسفة لا تخبرنا عن الحقيقة بقدر ما تخبرنا عن الطريقة التي جرى عليها الفلاسفة في استخدام الالفاظ . فالفلسفة اذن مسألة الفاظ لا مسألة حقائق[١] .

الكلام المفهوم (او القضية) هو مُنطَلَق هذه المدرسة وعمادها واساس القول فيها . ويكون الكلام مفهوماً اذا امكن وصف الظروف التي يمكن فيها معرفة ما اذا كان هذا الكلام صادقاً ام كاذباً . وكل كلام لا يمكن فيه وصف الظروف التي يعرف فيها صدقه او كذبه يستحيل ان يكون مشكلة حقيقية ، فهو في هذه الحال كلام خال من المعنى والسلام . لان السؤال شرطه ان يكون له جواب .

فهذه المدرسة اذن تشترط في القضايا التي تود الأخذ بها ان يمكن وصفها بالصدق او الكذب . فقولنا مثلاً « ان السكر يذوب في الماء العذب » قضية (او كلام مفهوم) لانه يمكن التحقق منها صدقاً او كذباً : اذ يستطيع الانسان ان يعمد الى قطعة من السكر واناء فيه ماء عذب ، ثم يمزج احدهما بالآخر ، ليرى هل يذوب السكر في الماء ام لا يذوب . وبعد اجراء التجربة يحكم على هذه القضية بانها صادقة . وكذلك قولي « يسيل الماء من اسفل الجبل الى اعلاه » قضية لان لها معنى ، ولكنها قضية كاذبة تدحضها التجربة .

فهناك فرق في العالم الواقعي بين ان تصدق القضية وبين ان تكذب ، اما الكلام الفارغ فهذا الشرط غير مستوفى فيه . فان قال قائل « ان العدالة وزنها

(١) سيتضح ذلك جداً في سياق هذا الفصل والفصل السابع والاخير .

ثلاثة امتار » او «ان زوايا الانسان تساوي قائمتين اثنتين » او « ان الفضيلة لونها اصفر » فكل هذا كلام فارغ لا يصح وصفه بالصدق او الكذب لانه دون مرتبة القضية او الكلام المفهوم .

وكذلك قضايا الميتافيزيقا. فكلها بحسب المذهب الوضعي المنطقي مناقشات عقيمة ، ولغو لا يجدي . فهي بحكم تعريفها تتحدث عما ليس في الطبيعة ، عما يقع بعد الطبيعة او وراءها ، لكنه على كل حال ليس جزءاً من الطبيعة . ولما كان من المحال على الانسان ان يتصور ما يستحيل بحكم تعريفه ان يكون جزءاً من خبرته[1] كانت العبارات الميتافيزيقية كلها لا يتوفر فيها شرط القضية — وهو امكان ان يوصف الكلام بالصدق او بالكذب ، وبالتالي فهي كلام فارغ ومن لغو القول .

والامكان المقصود هنا هو الامكان المنطقي لا الفعلي : فاني استطيع ان اصف كل الظروف التي ان وقعت كان الكلام صادقاً ، والا كان كاذباً ، حتى ولو لم يكن في الامكان الفعلي ان اخرج الى الطبيعة لأرى هل هذا الكلام صادق ام كاذب ؛ اذ يكفي ان يمكن عقلاً وصف هذه الظروف . وبعبارة اخرى ، لا يشترط ان تكون طريقة التحقيق ممكنة بالفعل الآن ، بل يكفي ان يكون هنالك طريقة يمكن تحقيقها ولو نظرياً ، لكي يستوفي الكلام شرط القضية : فعندما اقول مثلاً ان الوجه الآخر من القمر[2] فيه جبال ووديان فهذا كلام يصح وصفه بالصدق او الكذب ، رغم انه ليس لدينا الوسائل الفعلية لتحقيقه . فنحن نستطيع ان نتصور نوع المعطيات الحسية التي تقع للشاهد عندما يكون هذا الكلام صحيحاً . وما دام رسم الصورة المتوقعة ممكناً من الوجهة النظرية ، فلا قيمة للامكان العملي .

---

(١) لأن خبرة الانسان محدودة بما في الطبيعة من اشياء .

(٢) اي ذلك الوجه الذي لا يقابل الارض ابداً ، اذ القمر يواجه الارض دائماً بشق واحد لا يتغير .

وواضح ان صورة العالم لا بد ان تختلف في حال صدق القضية عنها في حال كذبها . فاذا قلت مثلاً « ان المطر يهطل في فصل الشتاء من كل عام » فالعالم الخارجي له صورة معينة في حال صدق هذا الكلام ، واخرى في حال كذبه . اما اذا لم تجد فرقاً في تصورك للحالين ، كانت العبارة التي امامك كلاماً فارغاً خالياً من كل معنى ، ولا يفيدك عن العالم خبراً . تأمل مثلاً هذه العبارة الفلسفية التي تقول : « ان لكل شيء جوهراً غير معطياته الحسية . فللتفاحة مثلاً جوهر هو التفاحة في ذاتها فوق ما تراه منها الحواس وما تذوقه وما تلمسه » . وحاول ان تتصور التفاحة في حال وجود جوهر لها غير ما تدركه منها بحواسك ، ثم حاول ان تتصورها في حال عدم وجود هذا الجوهر ، فلن تجد فرقاً في الصورتين ، واذن فلا معنى اطلاقاً للعبارة التي قدمناها ، اذ يستحيل علينا ان نجد صورة نتبين بها صدقها من كذبها ، وما دمنا لم نجد في الصورة التي رسمناها لحال الصدق شيئاً يميزها من الصورة التي رسمناها لحال الكذب فالعبارة الفلسفية المذكورة كلام فارغ لا يفيد خبراً عن العالم .

وقضايا الفلسفة من هذا القبيل . اذ لا يقتصر امرها على انها غير مجدية ولا يمكن اثباتها ، انها لغو وكلا فارغ . فالفلسفة في نظر هذه المدرسة هي ضلة مردها سوء فهم لمنطق اللغة ، مردها عدم التمييز بين التركيب النحوي والقضية المنطقية . اذ لا يكفي ان يتخذ الكلام صورة مقبولة في علم النحو ليكون كلاماً مفهوماً مقبولاً في علم المنطق . فليس في التركيب النحوي فرق بين العبارة القائلة « ان الذهب عنصر بسيط » والعبارة الاخرى القائلة « ان العقل عنصر بسيط » . فهاتان العبارتان متساويتان صورة وتركيباً ، والنحو يقبلهما على الرحب والسعة ، لكن المنطق ليس في ميوعة علم النحو ، بل هو علم له مقاييس صادقة تجعله يقبل الاولى ويرفض الثانية . والسبب في ذلك اننا نستطيع ان نتصور نوع المعطيات الحسية في حال صدق العبارة الاولى ولا نستطيع ذلك في حال صدق العبارة الثانية ، ولانه يمكننا ان نتبين فرقاً في العالم الخارجي بين حالتي الصدق والكذب في العبارة الاولى ، ولا يمكننا ذلك في العبارة الثانية .

واذن فقد استوفي في العبارة الاولى شرط القضية المنطقية (وهو امكان ان توصف بالصدق او الكذب حسب مطابقتها او عدم مطابقتهـــا للواقع) ولم يستوف هذا الشرط في العبارة الثانية .

وهكذا فالميتافيزيقا من لغو القول ، ولا بد من شطب اسمها من لائحة الكلام المفهوم . فالقضية الميتافيزيقية قضية غير تجريبية لها بريق وجودي. لذلك يسمي المناطقة الوضعيون هــذه القضية « شبه قضية *Pseudoproposition* »ويسمون المشكلة التي تنجم عنها « شبه مشكلة[1] *Pseudoproblème* ».

ان اشباه المشا كل انما تنشأ من عدم مراعاة قواعد التركيب المنطقي للكلام. وهناك مصدران هامان للوقوع في خطأ التركيب المنطقي :

اولهما ان الكلمات المستعملة في هذه القضايا ليس لها معنى محدود مثل قولنا: « ان الصاهل تمتمس في القوابيس » – رموز سوداء تملأ الصفحات بغير مدلول لا تقل عن هذه الجملة لغواً باطلا .

والثاني ان الكلمة المستعملة في بعض القرائن تصبح لا معنى لها اذا استعملت في قرائن اخرى مثـــل « النعوت تحب التحليل » و « قيصر عدد أصم » و « الجوهر هو ماهية تتضمن وجودها الذاتي » .

ولاعطاء صورة عن اللغو الميتافيزيقي اختـــار كرنب عبارات من كتاب هيديغر « ما الميتافيزيقا ؟ »

« الموجود وحده يجب دراسته والا – فلا شيء ؛ الموجود على حيـــاله ، اما غيره – فلا شيء ؛ الموجود فقط ، اما مـــا عداه – فلاشيء . فـــا هو هذا

(١) سنخصص الفصل السابع من هذا الكتاب لمعـــالجة اشباه المشاكل بالتطويل . لذلك سنكتفي هنا بكلمة صغيرة عنها .

اللاشيء ؟ وهل هناك لا شيء فقط بسبب لا ، اي بسبب النفي ؟ او ان العكس هو الصحيح ؟ هل النفي و لا يوجدان فقط لان لا شيء موجود ؟ نحن نؤكد ان لا شيء اشد تأصلاً من لا ومن النفي . اين نبحث عن اللاشيء ؟ وكيف نجده ؟ نحن نعرف ذلك . فالقلق يكشف عن اللاشيء . اما السبب الذي به ومن اجله نعاني القلق فهو في جوهره ، لا شيء . وبالفعل فان اللاشيء — بهذه المثابة — كان موجوداً هناك . فما صفة اللاشيء ؟ ان اللاشيء نفسه لا يُشيئ . « *The nothing itself nothings* »[1].

وهكذا الى غير ذلك من احاجي الميتافيزيقا والغازها ، مما لا معنى له على الاطلاق ، ولكن التركيب اللغوي هو الذي اورثنا اياه فحسبناه قضايا حقيقية ، وما هي الا اشباه قضايا .

ولما لم تكن هذه القضايا قضايا حقيقية ، ولا المشكلات الناجمة عنها مشكلات حقيقية ، لم يكن لهذه المشكلات من جواب . وهذا يفسر تخبط الفلاسفة القدماء والوسيطين ومن سار على آثارهم من المحدثين ، في امر بعض المسائل الفلسفية الكبرى وتضارب آرائهم فيها واختلافهم في حلها ووقوعهم في مآزق لا نخرج منها . يقول وتجنشتين : « ان معظم القضايا والمسائل التي صيغت في الفلسفة ليست كاذبة ، ولكنها خالية من المعنى . لذلك لا يمكننا ابداً ان نجيب على اسئلة من هذا القبيل ، بل يمكننا فقط اظهار انها خالية من المعنى . فان معظم المسائل والقضايا التي صاغها الفلاسفة انما منشؤها اننا لا نفهم منطق لغتنا .

« لذلك فلا عجب ان اعمق مشكلات الفلسفة ليست في الحقيقة مشكلات البتة » .

---

(١) هذه العبارات لم ترد في الاصل حسب هذا الترتيب ولكن «كرنب» اقتطفها من اقسام مختلفة من كتاب هيديغر المذكور لابراز وجهة نظره . انظر :
Julius Rudolph Weinberg: An Examination of Logical Positivism p 185

فالعلم هو الطريقة الوحيدة للوصول الى نتائج صحيحة ، وان نظام الحقيقة الذي يدرسه العلم هو النظام الوحيد الموجود . واما الفلسفة – واحسرتاه على الفلسفة ! – فهي جهد ضائع وعبث باطل . ان الفلسفة التقليدية عبء ثقيل رزح الفكر تحته زمناً طويلاً جداً ، وقد تنفس العالم الصعداء عندما جاءت ساعة الخلاص بحلول العلم التجريبي الذي وضع حداً لهذه الرطانات وحرر الفكر من وطأة ارسطو وتلاميذه من بعده .

وهكذا حكم رجال المدرسة الوضعية المنطقية بالادانة على الفلسفة التقليدية وجردوها من اعتبارها وعرّوها من ثوبها الفضفاض القديم البالي واثبتوا لها صفات جديدة متواضعة هبطت بها من عليائها . فالفلسفة لم تعد على ايديهم بحثاً في حقائق الاشياء واكتناه لها ، والفيلسوف ليس بعد اليوم في موقف يخوله حق تأييد المعرفة ، بحيث ينافس رجل العلم ، بل لقد اصبح اقل من ذلك كثيراً .

فلا يجوز تبعاً لهذة المدرسة ان نصف العالم في مجموعه ، اي من المستحيل ان نقول شيئاً عن العالم ككل كما هو الحال في الفلسفة التقليدية – اللهم اذا فرغنا من دراسة جميع الجزئيات واستطعنا ان نقف خارج العالم ونتأمله عن كثب ، وهو من المستحيلات . فكل ما يمكننا فعله في هذا السبيل هو ان نتناول اجزاء محدودة من العالم ، لا العالم كله ، والعلم كفؤ لهذه المهمة ويضطلع بها على خير وجه . فلا موجب للفلسفة اذن .

لقد قل شأن الفيلسوف اليوم ، وضعفت أهمية الفلسفة ، وكسدت سوقها . واذا بقي للفيلسوف من عمل في زحمة العلوم ، فهو في جوهره – في عرف المذهب الوضعي الجديد – عمل تحليلي محض ، وليس اكتشاف الحقيقة . فمهمته مقصورة على تحديد معاني الالفاظ وعلى ان يمدنا بالتعاريف ، وكذلك ان يوضح قضايا العلم بتبيان علاقاتها المنطقية وتحديد الرموز المستعملة فيها . فهي على حد تعبير ريشنباخ *Hans Reichenbach* « توضيح معاني الالفاظ من خلال التحليل

المنطقي » او كما يقول جود *Joad* « غاية الفلسفة انما هي تقديم تعاريف » او كما يقول رمسي « الفلسفة في جوهرها بناء من تعريفات » او قل هي وصف للطريقة التي تتم بها صياغات التعريف » .

أجل ان عمل الفيلسوف اليوم ينحصر في تعريف الالفاظ ، ولكن التعاريف التي يهتم بها الفيلسوف ليست التعاريف « الصريحة » *explicit* التي نجدها في معاجم اللغة ، بل هي ما يسميه آيَر *Ayer* « التعاريف المتداولة » *definitions in use* .

وبعبارة اخرى ان قضايا الفلسفة ليست قضايا « واقعية » *factual* ولكنها قضايا « لغوية » *linguistic* ، اي انها لا تصف سلوك الاشياء الفيزيائية ، حتى ولا الاشياء العقلية ، انها مجرد تعاريف ونتائج صورية للتعاريف .
فان اهم شيء ساعد على انتشار الافكار الميتافيزيقية في الماضي ، ان القضايا والمسائل التي هي في حقيقة امرها لغوية ، كان يُعبَّر عنها في الغالب بحيث تبدو قضايا ومسائل واقعية .

عندما قلنا ان الفلسفة تقدم تعاريف فليس معنى ذلك ان وظيفة الفيلسوف هي تصنيف معاجم اللغة . كلا . فالتعاريف التي يطلب من الفلسفة ان تقدمها لنا تختلف عن تلك التعاريف التي نجدها في المعاجم . ففي المعجم تعاريف يسميها آيَرْ كما قلنا « تعاريف صريحة » . واما الفلسفة فالتعاريف التي تبحث فيها هي « التعاريف المتداولة » ونوضح الآن هذه الفكرة بايجاز ليمكن التمييز بين كلا التعريفين .

فالتعريف الصريح يكون بوضع رمز – او عبارة رمزيّة – في مقابل رمز آخر ، على ان يُراعى في ذلك ان يكون الرمز الثاني مرادفاً للأول ، مفسراً له . فعندما نقول مثلاً « البيطري » هو « طبيب الحيوانات » فنحن نقوم بعملية تعريف صريح . فالرمزان « بيطري » و « طبيب الحيوانات » لفظان مترادفان

في اللغة العربية ، ولهما معنى واحد . وهذا الضرب من التعريف لا شأن لنا به هنا في قليل او كثير ، فغايتنا الضرب الثاني ، وهو التعريف المتداول .

والتعريف المتداول لا ينظر فيه الى ناحية الترادف ، بل الى كيفية امكان ترجمة بعض العبارات الى عبارات اخرى معادلة لها لا تتضمن لفظ المعرّف ولا اي شيء من مرادفه . اذ ليست الغاية فيه ان يقدم لنا مرادفه ، بل ان يمكننا من ترجمة عبارات من نوع خاص . وخير مثال على ذلك ما يطلق عليه برتراند رسل *Russel* اسم « نظرية الاوصاف *Theory of description* وهي نظرية مقبولة على نطاق واسع سواء أخذ بسائر مذهب صاحبها ام لم يؤخذ . وهي ليست نظرية بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة ، ولكنها بيان للطريقة التي ينبغي ان تترجم بها جميع الجمل التي على هذا الوجه : « كذا وكذا » « *a so - and - so* » او « الكذا وكذا » « *the so and - so* » . وتقول هذه النظرية ان كل جملة اخرى تتضمن تعبيراً رمزياً من هذا النوع يمكن ترجمتها الى جملة اخرى لا تتضمن اي تعبير من هذا القبيل[1] بل « تتضمن جملة فرعية *a sub-sentence* تؤكد ان شيئاً واحداً ، وواحداً فقط ، له خاصية معينة ، او انه ليس هناك شيء له خاصية معينة . وهكذا فالجملة « المربع المستدير لا يمكن ان يوجد » معادلة للجملة « ليس ثمة شيء واحد يمكن ان يكون مربعاً ومستديراً في نفس الوقت » ، وكذلك الجملة « ان مؤلف قصة حي بن يقظان هو ابن طفيل » معادلة للجملة « ان شخصاً واحداً ، وواحداً فقط ، كتب قصة حي بن يقظان ، وهذا الشخص هو ابن طفيل » . فاول هذين المثالين يبين لنا احسن بيان كيف ان اي جملة وصفية محددة *any definite descriptive phrase* تكون وجودية سالبة يمكن اطراحها ؛ وكذلك يبين لنا المثال الثاني احسن بيان كيف ان جملة وصفية محددة تقع موضوعاً او محمولاً في اي نوع آخر من القضايا يمكن اسقاطها ايضاً . فكلاهما اذن يظهر لنا كيف نعبر عما يعبر عنه

---

١ – اي الى جملة غير وصفية ، لان الجملة الوصفية ناقصة .

بأي قضية تحتوي على جملة وصفية محددة ، من غير استعمال جملة من هذا القبيل . وهكذا يقدمان لنا تعريفاً لهاتين الجملتين المتداولتين .

ان فائدة هذا التعرف للجمل الوصفية هي انه – كسائر التعاريف الجيدة – يزيد فهمنا لبعض العبارات ويخلصنا من شحناتها الميتافيزيقية ويقضي على ما فيها من ميوعة واضطراب ويبدد ما يكتنفها من غموض وابهام .

ان احد العوامل التي تعقد تركيب لغة ما كاللغة العربية مثلاً ، وجود رموز مبهمة فيها تظل تستعمل هي هي في شكلها الظاهر رغم اختلاف الحالات . وهكذا فالرابطة « هو[1] » او هي التي ترد في العبارة « زيد هو مؤلف ذلك الكتاب »هي بعينها الرابطة التي ترد في العبارة«القطهو من ذوات الثدي »ولكننا عندما نترجم كلتا العبارتين ، نجد ان الأولى تقول « زيد ، ولااحد غيره ،مؤلف ذلك الكتاب » . بينما نجد العبارة الثانية تقول«طبقة ذوات الثدي تتضمن طبقة القطط » . وهذا يظهر لنا بجلاء كيف ان الرابطة رمزمبهم يطلق بمعاني مختلفة .

وهكذا فاللغة مسؤولة جداً عن كثير من المشاكل الميتافيزيقية ، لانها غير دقيقة ولا تعرف التنظيم . بل لقد ظل «كرنب» يعتقد حيناً من الدهر ان جميع المعضلات الفلسفية انما مصدرها اخطاء في التركيب اللغوي . فاذا اردنا ان نتخلص من هذه المشاكل والمعضلات فما علينا الا ان نصحح التركيب اللغوي او ان نتحاشى التعابير الموهمة التي تحمل شحنة ميتافيزيقية .

ولنأخذ مثالاً على ذلك مشكلة الحقيقة التي وجهت التفكير الميتافيزيقي توجيهاً بعيد المدى وكانت محور مناقشات طويلة اقامت الفلسفة ولم تقعدها ، حتى لقد تسربت عدواها الى العلم نفسه. فالمدرسة الوضعية الجديدة لا تعترف

---

(١) واما في اللغات الآرية فالرابطة هي فعل الكون : ist , is , est الخ .

بوجود شيء اسمه «الحقيقة» بل هي ترى ان « الحقيقة » كلمة لا معنى لها[1] جاء بها التركيب اللغوي. ولايضاح ذلك نضرب مثلاً بالجملتين التاليتين اللتين اوردهما كرنب:

(١) « ان المادة التي يحتوي عليها هذا الوعاء هي من الكحول »

(٢) « ان الجملة : (ان المادة التي يحتوي عليها هذا الوعاء هي من الكحول) جملة صحيحة (حقيقية) » .

فالنقطة الحاسمة في هذه المسألة هي ان الجملتين (١) و (٢) متعادلتان منطقياً. وبعبارة اخرى ان كل واحدة منهما تتضمن الاخرى او تفترضها ، لانهما تعبيران مختلفان لمضمون واقعي واحد . فليس لاحد الحق في قبول احداهما دون الاخرى. فكلتاهما تفيدناعلماً بشيء واحد ، رغم ما بينهما من اختلاف في الشكل، لكن هذا الاختلاف لا يمنع تعادلهما المنطقي .

والخلاصة هناك اتجاه قوي بين العلماء الى اعتبار اللغة ملكة قائمة بذاتها ، والى ان التعبير له دخل كبير في نظرتنا الى العالم وهو الموحي بكثير مما نضفي عليه من بهرج ميتافيزيقي براق . فمهمة الفلسفة والحالة هذه ليست الامعان في اوهام ما بعد الطبيعة ، وتعسف النظريات التي لا أساس لها ، بل هي تقتصر ، كما رأينا، على ايضاح بعض القضايا وتحديد الفاظها ومعانيها. فعهد النظر الى الفلسفة على انها « علم التفكير في المطلق وحقائق الأشياء » قد مضى وانقضى ، وقام على انقاضه مذهب جديد ادنى الى تحليل الالفاظ منه الى الغوص في المعاني، واقرب الى التعلق بالمظهر منه الى استقصاء الحقيقة . فلا خير في معنى لا يجدي ، او حقيقة لا تؤدي الى غاية . وافضل منهما ان يمضي الانسان في طريقه لا يلوي على شيء وان يرد موارد العلم ، فالعلم أحق ان يُتبع .

هذا هو منطق العلم ، وهو منطق اكثر تواضعاً من منطق ارسطو واقل منه ادعاء ولكنه اكثر دراً واغزر مادة واعز نفراً .

---

(١) وهذا ما بدأ يتجه اليه العلم اليوم ايضاً انظر كتابنا (العلم في طريق المثالية) الفصل الثاني وسيصدر قريباً . المؤلف

الفصل السادس

موقف البراغماتزم من الفلسفة

البراغماتزم مذهب فلسفي ظهر في امريكا؛ معيار الحقيقة عنده القيمة العملية، والقيمة العملية وحدها . فهو ثورة على المناقشات الميتافيزيقية الجدبة التي تميزت بها عصور الفلسفة التقليدية من يونانية ووسطى والتي ظلت تتأثر بالتفكير الانساني شطراً كبيراً من العصور الحديثة . فهو بهذه المشابة صنو الماركسية والوضعية المنطقية ونظيرهما في الحملة على الميتافيزيقا والاشاحة عن عدد كبير من العادات والتقاليد المحببة الى الفلاسفة والذين لا يرضون عنها بديلاً .

انه لا يحفل بالمعاني المجردة وما يدور فيها من مناقشات لا تنتهي، إنما اكبر من نفعها. ولا يبحث في الاصل والمبدأ والغاية وغير ذلك مما تفخر به الفلسفة التقليدية ويمثل تراثها العتيد . انه لا يعترف الا بالتفكير الحسي الملموس ، ولا يقيم وزناً الا للوقائع العينية والفعل المجدي الذي يستتبع نتائج ايجابية بناءة . فافلاطون وارسطو ولوك وكنط وهيغل ومن على شاكلتهم ، ما داموا لا يلقون ضوءاً على الواقع ولا يبحثون في الجزئيات ، فهم اشخاص عقُم ضل سعيهم وكانوا قوماً بوراً .

*

ان تشارلس بيرس *Charles Pierce* هو مؤسس البراغماتزم *Pragmatism* أو مذهب الذرائع كما يترجمها البعض. فقد كتب سنة ١٨٧٨ مقالاً في البوبيولار سايلس

مونثلي *Popular Scienec Monthly* موضوعه « كيف نوضح تفكيرنا » فوجه التفكير الفلسفي ، بهذا المقال الذي وضع به اساس فلسفة البراغماتزم ، وجهة جديدة لا عهد له بها من قبل ، وشق له طريقاً كانت وعرة المسالك حتى ذلك الحين ، واذا به امام حقائق فلسفية مهمة كانت تخفى على الفلاسفة في منعطفات الطرق القديمة التي كانوا يسيرون فيها .

يذهب هربرت سبنسر *Herbert Spencer* الى ان المعاني التي نؤمن بها دون ان يكون لها صور حسية نستطيع ان نردها اليها او نوضحها بها كالحرية (او الاختيار) والقوة مثلاً ، هي معانٍ زائفة يجب الا نطيل البحث في ماهيتها، بل الا نفكر فيها اطلاقاً،اذ ليس لها هيئة او صورة تتقوم بها في اذهاننا وفي الواقع ليمكن التعامل معها او مقارنتها بغيرها ، وبالتالي لانه ليس لهـا وجود ذاتي مستقل في الكون . وأما المعاني التي تؤدي بنا الى اشياء وحقائق نشاهدها في حياتنا اليومية فهي معان حقيقية ، حتى وان كنا لا نستطيع ان نتمثلها او نجد لها صوراً واشكالاً في اذهاننا كالكهرباء مثلاً . فهذه الاخيرة وان لم تكن لها صورة ذهنية عندنا ، وان كان العقل لا يستطيع ان يتخيلها ، فهي موجودة وجوداً ذاتياً حقيقياً ، لأننا نشاهد آثارها وعملها في الحياة اليومية ، ونستطيع ان نتنبأ بسلوكها في شتى الظروف. فهي وان لم تكن لها صورة او شكل ذهني، فان لها عملاً تؤديه ، وبالتالي ان الكهرباء هي ما تستطيع ان تؤديه من اعمال وما يمكن ان ينتج عنها من آثار نافعة كانت ام ضارة .

ثم جاء تشارلس بيرس وانطلق من هذا المبدأ وعممه ، فوضع بذلك اساس فلسفة البراغماتزم . فهو يرى ان معنى كل فكرة انما يكون في اثر هذه الفكرة في المحسوسات وفي العالم الواقعي، لا في عالم الافكار والضرورات المنطقية والمعاني المجردة . فالفلاسفة التقليديون عندما كانوا يبحثون في مسألة معينة ، كالثقل او القوة مثلاً ، كانوا يحاولون التوصل منطقياً الى القوة في ذاتها ، الى الثقل في ذاته ، الى جوهر كليهما ، الى كنهه وماهيته ، ولا يبالون بالظواهر الحسية التي تتقوم بها

هذه القوة او هذا الثقل ، لان الظواهر الحسية أعراض خسيسة زائـلة لا يليق بالفيلسوف الذي يبحث في المعقولات الشريفة ان يهتم بها . ثم يتساءلون في بحث هاتين القضيتين الميتافيزيقيتين العقيمتين : ما هو الثقل في ذاته، بصرف النظر عن الحيوان القوي ؟

ان الاجسام الثقيلة والحيوانات القوية التي لا يعبأ بها الفلاسفة ويريدون ان يصرفوا النظر عنها هي التي يتألف منها عالمنا ، هي التي تحدث تغييرات فيه ، وهي هي التي يلتج عنها آثار واضحة نلمسها ونحس بها ونشاهدهـا كل يوم . فليت شعري كيف يمكن تجاهلها، وماذا عسى ان يبقى لنا بعد ذلك اللهم الا طائف من الخيال والظلال ؟ فالشيء انما هو باثارة المادية المحسوسة ، لا بخواصه المنطقية وصفاته العقلية التي يجردها الذهن . فالقوة ليست ذلك الكائن الميتافيزيقي الذي تجرده اذهاننا من جميع خواصه المادية ، انما هي هذه الآثار التي تتركهـا في الاشياء حولنا . وبعبارة اخرى ، لا تثبت الاشياء بالكليات والمنطق والادلة العقليـة ، وانما تثبت بالآثار الحسية التي تنتج عنها والمقومات المـادية التي دأب الفلاسفة على الاشاحة بوجوههم عنها .

ان الافـكار التي لها ظواهر محسوسة هي دلائل للعمل او اتجاهات الى حفز النشاط، هي مشاريع وخطط لبذل الجهد والاقبال أو الإدبار. ومعناها هو قدرتها على التوجيه العملي في الحياة، على احداث تغيير في البيئة التي تحيط بالانـسان، وعلى تكييف هذا الانسان لنفسه ولنشاطه وفق البيئة. هذا المعنى هو وحده الحق، وهو وحده الصواب ما دام يحفز الى النشاط ويؤدي الى العمل . ولا شأن لنا بعد ذلك بالضرورات المنطقية التي تنفيه او تثبته ما دام له مضمون ديناميكي . فنفير السيارة التي تسير في الشارع فكرة، معناها ان انحرف يميناً او شمالاً لأفسح لها الطريق ، معناها ان اشرع في تغيير اتجاه سيري، وان اتخذ طريقاً غير الذي كنت اسلكه. ولا معنى بعد ذلك لان انساق في ميتا فيزيقا هذه الفكرة، فأبحث في اصلها ومنشئها، وهل هي حقيقة في ذاتها ام من خلق العقل ... وكذلك الجاذبية نعرفها بما تفعل في الاجسام : انها دعوة للانسان لكي يتناول الاشياء على وجـه معين ، والا

ت به القدم وفقد القدرة على التكيف وهذه الاشياء . انها فكرة ، معناها ان يسير على نحو مخصوص ، فلا يمشي مكباً على وجهه ، بل يمشي سوياً على صراط مستقيم ، فيتجنب الحفر والمزالق الخطرة ، ولا يرود مرتفعـات تقع على شفا جرف هار .

ثم جاء وليم جيمس *William James* فيلسوف البرغماتزم وعميدها وحامـل لوائها حتى مطلع هذا القرن . فأكد ما ذهب اليـه سلفه تشارلس بيرس وقال ان كل فكرة تؤدي الى نتيجة مرضية او حسنة في الحياة هي فكرة حقيقيـة صائبة . فصواب اي فكرة ليس في الضرورات المنطقية التي تتطلبها ، وانما في صلاحيتها في حياتنا الراهنة وفي سلوكنا اليومي . فـاذا كانت تؤدي الى نتائج مرضية ، اذا كانت تنفع او تصلح لما وضعت له، فهي صحيحة وصائبة: فالفكرة انما تقاس إذن بالعمل والنتائج التي ستترتب عليها وبما تؤدي من وظيفة في المجتمع والحياة ، لا بالشروط المنطقية التي تستوفى فيها . ان معيار الصحة فيهـا هو ما ينبني عليها من تغييرات متعددة في البيئة ومن اعمال وآثار في دنيا المحسوسات. هذه هي الفكرة الحقيقية ، وهكذا تكون ، ولمثل هذا فليعمل العاملون .

وهكذا فقيمة الفكرة لا تكون في الصور والأشكال التي تثيرها في الذهن، ولا في انطباقها على حقائق الاشياء ، ولا في استيفائهـا للشروط المنطقية ، بل في مضمونها الديناميكي ، اي فيما تؤدي اليه من اعمال وفيما ينتج عنها من تغييرات وآثار في البيئة التي نعيش فيها . ولا شأن لنا بعد ذلك بحقائق الاشياء في ذاتها، ولا في معرفة اصلها ومنشئها والغاية منها . فحسبها ان تقود العقـل الى العمل والسلوك ، ولتكن بعد ذلك في ذاتها ما طاب لها ان تكون .

قد يجوز ان الاشياء في ذاتها ليست كما تبدو لنا . ولكن هذه مسألة ثانويـة لا اهمية لها مطلقاً، ما دامت لا تجعل الانسان يسلك سلوكاً يؤدي به الى بعض

النتائج المرضية. فالشيء في ذاته لا يهمني بمقدار ما تهمني نتائجه وآثاره في البيئة التي اعيش فيها .

فلتوغل الفلسفة ما شاءت ان توغل في حقيقة كذا وكذا وفي كنهه وماهيته، بصرف النظر عن احساسنا به وتأثرنا بمظاهر وجوده الجزئي ، فلن تحدث تغييراً فيه . ولتجادل في ذلك ما وسعها الجدل ، ولتستخدم كل اساليب المنطق التي في حوزتها ، فلن تكون الا كمن يبحث في الظلام او يطلب السراب ، فالحق خادم للتطور لا للمنطق الأجوف ، وهو اداة للعمل ووسيلة لرقي الحيــــاة لا لتصنيف الكتب والمجلدات والزهد بالحياة . وسيعلم المتفلسفة أي منقلب ينقلبون !

وجاء بعد بيرس وجيمس جون ديوي *John Dewey* الفيلسوف المعـــــاصر بنظريته في البراغماتزم التي سماهـــــا « الأداتية » *Instrumentalism* فخطا بهذه المدرسة خطوة حاسمة من شأنها ان تنسف اسس التفكير الفلسفي وتقيم على انقاضها اسساً جديدة .

ففي الفلسفة التقليدية – منذ عهد الاغـــــارقة حتى القرون الحديثة ، وعند اقطابهـــــا من لدن افلاطون وارسطو حتى ديكارت واسبينوزا وليبنتز وهيغل – ان العقل وحده هو اداة المعرفة ، هو وحده الذي يمكنه الوصول الى الحقائق ، الى الاشياء في ذاتها . ان اقصى ما تصل اليه الحواس هي الظواهر ، ولا تتعامل الا مع الظواهر ؛ اما جوهر الوجود ، اما الحقيقة في ذاتها ، فلا سبيل اليها الا بالعقل ، والعقل وحده ، اي بالمنطق . فالعقل هو اداة المعرفة التي لا تخطىء ، والمعارف التي تصل الينا من قبله معارف صائبة ، حقيقية ، لا يأتيها البـاطل من بين يديها ولا من خلفها .

ثم ظهرت البراغماتزم، فذهبت الى ان البرهان على حقيقة اي شيء، انما هو أثر

هذا الشيء وعمله ووظيفته . ولكنهـا لم تمس جوهر العقل ، فتركته وشأنه، اي ظلت تعده اداة للمعرفة . الى ان جـــاء جون ديوي الذي انزل العقل عن عرشه ، فجعله اداة لتطور الحياة وتنميتها *instrument for promoting life* بعد ان كان عضواً للمعرفة *Organ of knowledge* ؛ فوظيفة العقل ليست هي ان يعرف ، والحقائق ليس عملهـــا ان تنكشف له بحيث يستطيع ان يعرفها ، بل غـــاية ما يناط به هي خدمة الحياة، وتأمين سيرها وتيسير السبل لها ، وتنسيق العمل فيها ، لكي تنمو وتطرد . ومثله في ذلك كمثل اي عضو آخر من اعضاء الجسم ، كالعين او الذراع ، فالعين ليست وظيفتها ان تنقل الى الانسان ألوان قوس قزح ، بل ان تدله على مزالق الخطر ، فتجنبه المهالك ، وتسدد خطاه نحو ما يعود عليه بالنفع والخير . وبكلمة واحدة : انها اداة الحياة . وكذلك العقل سواء بسواء . ومن هنا سميت هذه النظريـــة « الاداتية » اي ان العقل اداة يستخدمها الانسان في المحافظة على الحياة وآلة لتنميتها واطرادها .

وينعى جون ديوي على الفلسفة جمودها وتحجرها، فهو يرى ان اقرار الفلسفة على نفسها بانها تعمل على اساس ما هو ازلي وثابت لا يتغير ، من شأنه ان يقيدها في مهمتها وفي موضوع بحثها ، ويجلب لها سخط الناس المتزايد عليهـــا ، وعدم الثقة باقوالها . فلم يعد كثير من الناس يبدون اليوم اي ثقة بقدرة الفلسفة على معالجة المشكلات الخطيرة التي تواجهها معالجة ناجعة . فقد انسحبت من مجرى الحوادث الصاخبة منذ زمن طويل ، وانكمشت على ذاتها لما فيها من عيوب وآفات تجعلها قليلة الغناء في الوقت الحاضر الذي تضطرب شؤونـه . ويعني جون ديوي بتلك العيوب والآفات في الدرجة الاولى رغبة الفلسفة في ايجـــاد معنى يقيني ثابت يصلح ان يكون ملجأ امينا يلوذ به الناس جميعاً . لكن ديوي يندد بـأي معنى من هذا القبيل، ويعده مسؤولاً عن سوء فهم الفلسفة وتجميدها في قوالب متحجرة لا تحيد عنها . ففي رأيه ان الفلسفة لا يجوز ان تثبت على حال واحدة . فمشكلاتها

ومادتها انما تنشأ عما يحدث من ضروب التوتر في الحياة الاجتماعية التي فيهـــا يبرز لون بعينه من الوان الفلسفة، ومن ثم كانت مشكلاتها الجزئية تختلف باختلاف التغيرات التي تحدث في الحياة الانسانية ، وهي تغيرات مستمرة تنشأ عنهـــا من حين الى آخر أزمة قد تكون نقطة تحول في تاريخ البشرية كلهـا . فالمشكلات التي يجب ان ُتعنى بها اي فلسفة تصلح لوقتنا الحاضر اذن ليست البحث في اصل العالم ومنشئه وغايته ، وانما هي تلك المشكلات الناشئة عن تغيرات تحدث بين ظهرانينا بسرعة كبيرة متزايدة ، في نطاق جغرافي انساني آخذ بالاتساع، وتؤثر فينا تأثيراً عميقاً يزداد شدة وتغلغلاً في صميم احوالنا .

ويؤكد ديوي ان النقد الموجه الى المذاهب الفلسفية القديمة لم يوجه اليهـــا من حيث علاقتها بمشكلات عصرها ذاك ، عقلية كانت او اجتماعية ، بـل من حيث مدى صلاحها لموقف آخر من مواقف البشرية ، قد تغير تغيراً كبيراً . فالامور التي جعلت تلك المذاهب الفلسفية الكبرى في الماضي موضع تقدير الناس واعجابهم ، في صلتها بظروفها الاجتماعية الثقافية ، هي نفسها ، الى حد بعيد ، الأُسس التي ينتج عنها تجردها من كل « صلة بالواقع » ومن كل صلاحية في دنيا كدنيانا تختلف سماتها وملامحها اختلافاً كبيراً عن الدنيا التي ظهرت فيهـــا اولاً . فهذا النقد لا يجوز اعتبـــاره اذن دليلاً على الحط من اقدار المذاهب الفلسفية القديمة ، بل هو جزء لا يتجزأ من الاهتمام بتطور الفلسفة تطوراً يجعلها تؤدي لعصرنا ولظروف الحياة عندنا ما سبق ان ادته المذاهب الفلسفية العظمى في الماضي للاوساط الثقافية التي نشأت فيها .

ومن هنا دعوة ديوي الملحة الى تجديد الفلسفة . فالفلسفة يجب ان تكون في المستقبل على اتصال وثيق بما يحدث في امور البشرية من ازمات ومن حالات التوتر. يجب ان تخرج من جمود القول بانها لا دخل لها في الحياة الواقعية، وتساهم في حل مشاكل هذه الحياة وفي تكوين علم انساني يصلح ان يكون تمهيداً او مقدمة لتجديد احوال الحياة الانسانية الفعلية، وتوجيهنا نحو النظام ونحو احوال اخرى

لا بد منها لحياة احفل واثرى مما استمتع به بنو الانسان حتى الآن .

وتفصيل الامر ، ان العلم الذي استطاع الى الآن ان يجد سبيله الى شؤون الانسان الحالية الفعلية على نحو واسع عميق هو علم جزئي ناقص . نعم انه كان ناجماً من الوجهة الفيزيائية والفسيولوجية ، ولكنه لا يزال مع ذلك لا وجود له من وجهـــة الامور ذات القيمة العظمى لبني الانسان ، وهي الامور التي تتميز بكونهانشأت عن الانسان وبسببه ومن اجله. ولا سبيل الى ادراك احوال الانسان الحاضرة وفهمها على الوجه الصحيح ، من غير ان ندرك تلك الشقة الواسعة غير العادية التي اوجدها في الحياة عدمُ التوافق الاساسي بين عمليات تتجلى فيهـــا اخلاقيات ما قبل العلم وتعمل على بقائها ودوامها ، وبين عمليات حياتية عمل العلم على تشكيلها تشكيلا جاء مفاجئاً بالغ السرعة عميق التغلغل.وهكذا بقي العلمذا جانب واحد فقط ، ولم يؤد ما نُدب اليه من عمل .

.فان ما حدث من التغيير لم يكن له الى الآن اثر يذكر في حياة البشر ، اللهم الا في الناحية الفنية الصناعيـــة منها . فقد خلقت لنا فنوناً صناعية جديدة ، وازدادت هيمنة الانسان الفيزيقية على طاقات الطبيعة زيادة لا حد لها ، وسيطر الانسان على مصادر الثروة المادية ومنابع الرخاء والسعادة . فنحن وان كنا قد نجحنا نجاحاً ملحوظاً في ضبط شؤون الطبيعة والسيطرة عليها بالعلم ، الا ان علمنا هذا لم يصل بعد الى تطبيق هذا الضبط-وتلك السيطرة على نحو منتظم بارز لتحسين احوال الانسان الاخلاقية وتخفيف متاعبه وآلامه .

فأين ذلك التقدم الاخلاقي الذي يعـــادل ما حدث في ميدان الاعمال الاقتصاديـــة ؟ لقد كان هذا التقدم الاقتصادي ثمرة من ثمرات الانقلاب الذي حدث في العلوم الطبيعية . ولكن اين ذلك العلم الانساني الذي استطـــاع بلوغ هذا المبلغ ؟ ان التحسن في طرق المعرفة لا يزال الى الآن مقصوراً على الامور الفنية (التقنية) والاقتصادية في الغالب ، بل لقد جرّ علينا معه اضطرابات

خلاقية جديدة خطيرة كل الخطورة . وحسبنا ان نشير هنا الى الحرب العالمية الاولى ، والى مشكلات رأس المال والعمل ، وعلاقــات الطبقات الاقتصادية بعضها ببعض ، والى ان العلم الجديد وان اتى بالعجب العُجــاب في الطب والجراحة ، فقد خلق ظروفاً عـاونت على حدوث الامراض وضروب الضعف وانتشارها . فهذه الاعتبارات تبين لنا كيف ان سياستنا لا تزال متخلفة جـداً عن علمنا ، وكيف ان التربية عندنا لا تزال بدائية فجة ، واخلاقنـا سلبية راكدة .

فالمطلوب من الفلسفة في هذه المرحلة تحقيق الاتساق واقرار النظــام بين الحالين ، المطلوب منها تأنيس العلم والتكنولوجيا اي استخدامها لغايات انسانية صحيحة. فتعمد الى العلم وتدرس ما نشأ عنه من آثار في شؤون الانسان الصناعية والسياسية وكيف اشاع القلق في النفوس والبلبلة في الاذهان ، حتى لقد اصبح الكثيرون يعتقدون بأن العلم الطبيعي هو الاصل في كل المتاعب التي لا تنكر والتي يقاسي منها العالم في الوقت الحــاضر . ولا يصار الى رأب الصــدع ولأم الجرح الا بأن نؤكد ثقتنا بالعلم من جديد، وبأن نعترف انه ، وان كانت الشرور الناجمة الآن عن « دخول » العلم في طرائق حياتنا شروراً لا ينكرهــا احد ، فرد ذلك الى انه لم يبذل اي جهد جدي منظم حتى الآن في سبيل اخضاع « الاخلاق » التي تنطوي عليها عاداتنا الراسخة للبحث والنقد العلميين . وعندما نعترف بهذه الحقيقة ونجدد ايماننا بالعلم وبأنه هو وحده القادر على استئصال هذه الشرور واقتلاعها من جذورها ، عندئذ فقط يمهـد السبيل للعمل الجدي ويحدث تجديد شامل في مفاهيمنا واساليب حياتنا .

فهنا اذن يتسع المجال الذي يجب ان تقوم فيه الفلسفة بعمل التجديد . يجب عليها ان تعيد الثقة بالعلم الى النفوس وتشيع فيها الاطمئنان ، وان تعمل على ترقية البحث في الشؤون الانسانية (ومن ثم في الشؤون الاخلاقية) مـــا عمله العلمــاء لترقية البحث العلمي في الامور الفيزيائية والفسيولوجية وفي بعض نواحي

الحياة البشرية . وما ذلك على الفلسفة بعزيز .

وهكذا ، فبدلاً من التنافس على معرفة طبائع الاشياء ، ليكن تنافسنا على ترقية البحث في الشؤون الانسانية وعلى بلوغ الاهداف الاجتماعيـــة والمطامح المثلى . وبدلاً من محاولات عقيمة لمعرفة اصل الانسان ومصيره وغاية وجوده ، يجب ان يكون لدينا سجل حافل تدون فيه النتائج التي يصل اليهـــا العلماء في دراسة سلوكه وانماط حياته لمعرفة ايها يجب التخلي عنه وايهـا يجب الاحتفاظ به وترقيته ، وما هي الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك على الوجه الأكمل . وبدلاً من جهود نظرية محضة نبذلها في التأمل في طبيعة الحقيقة ، يجب ان يكون عندنا صورة حية لآراء صفوة الناس والمفكرين فيما يتمنون ان تكون عليه الحياة والغايات والاهداف التي يسعون لتحقيقها في هذا السبيل . فالمعرفة اذا لم تكن قوة ، اذا لم تكن قدرة على تغير العالم وتحويره فبئست من معرفة ! انها تكون حينئذ هراء في هراء وبضاعة مزجاة وجعجعة لا تغني من الحق شيئاً . ان المعرفة الصحيحة لا تكون بالغوص في المعاني والكليات ، بل بالغوص في الاشياء ومعرفة ما يمكن ان تعلمنا هذه الاشياء وما يمكن ان يُعمل بها ، لكي نستطيع تذليلها والسيطرة عليهـــا وتسخيرها لخدمتنا وتوجيهها نحو اغراضنا ، وبكلمة واحدة انما تكون بزيادة سلطان الانسان على الطبيعة .

اننا ويا للأسف لا نزال بعيدين كل البعد عن النظر الى المعرفة باعتبارها عملية نشيطة فعالة وطريقة للسيطرة الايجابية على الطبيعة ؛ فلو اننا نظرنا اليهـا هذه النظرة ، اذن لتحررت الفلسفة مما بها من احاجي والغـاز ، ولاستفرغت الجهد لامر اجدى وأهم ، الا وهو مواجهة الشرور والآفـــات الاجتماعية والاخلاقية التي تعاني منها البشرية ، وتعرف عللها واسبابها والوقوف على طبيعتها ، وايجاد فكرة واضحة جلية عن امكانيات اجتماعية ارقى مما نحن فيه وافضل . هنالك تكون

الفلسفة اداة منتجة ، فتساهم في ابراز معنى اصيل يستنهض همنا ، او مثل أعلى رائع نهبه امكانياتنا ، ويكون عوناً لنا على فهم الادواء والعلل الاجتماعية ومعالجتها على خير وجه.

ان الفلسفة لا يمكنها ابداً ان تنهض بما ندبت له نفسها وهو تفسير الكون واصله ومصيره ، وما ذلك الا لأن عمادها العقل ، والعقل وحده دون سواه . فهي تقدس العقل لذاته ، وتعبده عبادة اسمية جمالية وتطمئن بذكره، حتى لقد اعماها ذلك عن واقعها الملموس المُعاش، فاستسلمت للرؤى والاحلام. وتستطيع الفلسفة ان تصنع الشيء الكثير في هذا السبيل اذا ارادت ان يكون لها ضلع في تقدم المعرفة ورقي الحياة والمجتمع، وهو ان تعمل على تحرير الناس من الاغلاط التي كانت هي نفسها تتعهدها بالنماء ، وتعالج الموقف الذي امامها معالجة موضوعية ولا تعبأ بالطفيليات الميتافيزيقية التي تلازم هذا الموقف او ذاك.

ويسوق جون ديوي هذا المثال لابراز طبيعة الفلسفة التقليدية والتدليل على عقم مباحثها . فالمسافات كما لا يخفى عقبة في سبيل الناس ، ومصدر لكثير مما يعانون من متاعب وعذاب . وهذه حال تدعو بدون شك الى السخط والتذمر وتثير القلق في النفوس . فتستفز الخيال وتدفعه الى تصور حالة يكون فيها اتصال الأحبة غير خاضع بحال من الاحوال لبعد الشقة وطول المسافات . ولتحقيق هذا الامر طريقتان : احداهما ان تنتقل من مكان الى آخر عبر العالم بمجرد الحلم بمملكة سماوية تزول فيها المسافات والابعاد ويصبح الأصدقاء فيها بعصا ساحر على اتصال دائم بعضهم ببعض . وهذه طريقة الصوفية والشعراء . أما الطريقة الأخرى فهي ان تنتقل من هذا الحلم وبناء القصور في الهواء الى التفكير الفلسفي ، فتقول ان مسألة المكان والمسافات هذه ليست الا ظواهر واعراض زائلة ، وانها ليست حقيقية من الوجهة الميتافيزيقية ، فما تحدثه لنا من متاعب وآلام وتقيمه امامنا من عقبات ليس « حقيقياً » بمعنى الحقيقة الميتافيزيقي . فالعقول المحضة والارواح الخالصة لا تعيش في عالم مكاني ، اذ ان

المسافات غير موجودة « فعلا » في نظرها ، وعلاقات هذه العقول وتلك الارواح بعضها ببعض لا يمكن ان تتأثر ابداً باعتبارات المكان . وعلى هذا، يكون اتصال العقول والارواح بعضها ببعض مباشراً موصولاً لا يعوقه عائق !

فهل في هذا المثل الايضاحي تزييف لطبيعة الفلسفة ؟ أفلا يوحي الينا بأن ما يقوله الفلاسفة عن « الحقيقي » اعني عن ذلك العالم السامي في حقيقته ، ليس سوى وضع حلم من الاحلام في صيغة جدلية محكمة ؟ فمن الوجهة العملية تبقى المشكلة كما هي: فالمتاعب موجودة ، والمسافات بعيدة ، والمكان قائم مهما كانت هذه الاشياء « من الوجهة الميتافيزيقية » غير حقيقية . اذ انها تؤثر فينا وتعترض سبيلنا في الحياة ، ولا يفتأ الانسان يحلم بعالم افضل تزول فيه الحدود والسدود .

لوليم جيمس رأي طريف في الفلسفة لا يخلو من الصواب . فهو يعتقد ان تاريخها هو الى مدى بعيد تاريخ لصراع بين الامزجة الانسانية المختلفة . وهذا يفسر في نظره الفوارق التي تحصل بين الفلاسفة وضروب الاختلاف التي تقع لهم.

لا جرم ان الفيلسوف عندما يدعو الى التفلسف وبناء نظام فلسفي شامل لا يدخر وسعاً في ان يخفي صوت مزاجه ويسدل عليه ستاراً من الكتمان ، مهما كان هذا المزاج ، ليظهر لقرائه والمعجبين به في ثوب من التجرد الكامل والبعد عن نزوات النفس وموحيات الهوى . ولما لم يكن المزاج من بين اسباب التبرير التي يقبلها المجتمع ويعترف بها ، فانك ترى الفيلسوف وهو ينظم آراءه ويصوغها في مذهب كامل متماسك الاطراف ، يثير اسباباً ليس لها طابع شخصي ، اي ليس عليها مسحة من مزاجه تفضح خبيئة نفسه . ومع ذلك فان ما يدفعه ويحدو به الى قول ما يقول انما هو مزاجه الخاص ، لا المقدمات الموضوعية التي يحيل الينا واليه على السواء انها المحرك الاصلي له . فمزاجه هو الذي يوجه انتقاءه للادلة والبراهين ، وهو الذي يرشده في اختيار الوقائع ، وتمحيص الحقائق ، وتقديم

المقدمات ، وانتاج النتائج . وهكذا فالفيلسوف ابن مزاجه وربيبه ، عنه يصدر في جميع اقواله وافعاله، ويستلهمه في منازع عقله وقلبه ولسانه، فينتهي به المطاف الى تصور الكون ترتاح له نفسه ، ويهوي اليه فؤاده ، كيف لا وهو مقدود على قدّه ، منسوج على منواله !

لا نزاع في ان الفلاسفة الذين يتكلم عنهم وليم جيمس اناس لهم ملامح واضحة وامزجة مستبينة ، اناس يطبعون الفلسفة بطابعهم القوي ويفرغون عليها قسماتهم وخلجات نفوسهم ، حتى تصبح قطعة منهم ، ويصبحوا هم جزءاً لا يتجزأ من تاريخها. فاذا ابصرتها ابصرتهم ، واحسست بلواعج صدورهم ، ونبضات قلوبهم . فافلاطون ولوك وهيغل وسبنسر هم اناس من هذا القبيل ، اناس جعل منهم مزاجهم مفكرين افذاذاً . وغني عن البيان ان سائر الناس ليسوا غالباً على هذه الدرجة من القوة والنصاعة، اي ليس لهم مزاج عقلي واضح المعالم، ليس لهم تقاطيع هؤلاء العظماء النادرين، فيكاد المرء لا يستبين لهم وجهة، ولا يدري كيف يتحازون في المسائل المجردة . ومع ذلك تكن فيهم فروق في المزاج لا سبيل الى انكارها ابداً .

فبين الناس فروق في المزاج تظهر في الأدب والفن والحكم والطبائع، كما تظهر في الفلسفة ايضاً . ففي مضمار الطبائع ، نجد أشخاصاً يحبون التكلف و (الرسميات) ، وآخرين (دراويش) ينطلقون على سجيتهم . وفي الحكم هناك الفوضويون الذين يطالبون بالغاء الحكومات ، وهناك النظاميون الذين يدعون الى قيامها . وفي الأدب هناك المتزمتون الذين ينادون بالتمسك باهداب اللغة الفصحى في الكتابة ويعضون عليها بالنواجذ ، وهناك الواقعيون الذين يميلون الى ادخال اللغة العامية في صلب الكتابة . اما الفن ففيه الكلاسيكيون وفيه الرومانطيقيون .

وهكذا الحكم في الفلسفة : ففيها العقلانيون وفيها التجريبيون. فالتجريبيون

قوم يتذوقون البحث في الجزئيات لا يبغون عنها حولاً، فتراهم يسعون في طلبها كما تسعى النحلة في طلب الزهرة، ولا يهدأ لهم بال الا باقتناصها كما هي بكل اصالتها وتلقائية وجودها وغضارة حياتها. واما العقلانيون فهم على نقيض هؤلاء: انهم عشاق الكليات والمبادىء الأزلية العامة وطلاب المعاني المجردة التي لا تعرف الكثرة او التغير، ولا يعكر صفوها طوارق الحدثان، ولا يعروها كون او فساد. والحق انه لا يمكن الفصل بين هاتين الفئتين فصلاً تاماً، اذ لا يوجد تجريبيون صرف او عقلانيون صرف. فالانسان كي يعيش ولو ساعة على الأقل يحتاج الى الأمرين معاً: الى الجزئيات والى المبادىء العامة في كل صغيرة وكبيرة، على نسب متفاوتة. لكن هذا التفاوت ليس واحداً، بل يختلف باختلاف الأشخاص. ومن هنا جاز تقسيمهم الى فئتين متباعدتين. ونقول «جاز» لان هذا التقسيم من شأنه ان يضللنا اذا أخذ بحذافيره اذ يجعلنا نظن ان الطبيعة البشرية بسيطة يمكن تعرف ملامحها بسهولة. ولكن هيهات! فالطبيعة البشرية لا تعرف الحدود التي نرسمها، فكل شيء فيها يختلط بغيره حتى ليصعب تبينه بوضوح. ولكن ما حيلتنا اذا كان العلم لا يخطو خطوة الى الأمام الا باصطناع حدود ورسم مخططات لا بد منها لتسهيل البحث وانتزاع الحقائق من فم الطبيعة وحملها على الكلام حملاً.

ويظهر ان هذين المزاجين الاساسيين ينطويان على بعض الأمزجة الفرعية. فالطبيعة على ما يبدو تربط بالنزعة العقلانية النزعة المثالية المتفائلة غالباً، بينما تربط بالنزعة التجريبية في العادة النزعة المادية والتفاؤل المليء بالتحفظات. وكذلك نرى اصحاب النزعة العقلانية دائماً «وحدويين»: فهم يبدأون من الكليات ويحرصون على إشاعة الوحدة بين الأشياء! واما التجريبيون فيبدأون من الجزئيات، ولذلك فهم يطلقون على انفسهم صفة «الجمعيين». والعقلانيون على وجه العموم اكثر تديناً من التجريبيين، وأقرب رحماً الى معنى الالوهية، بينما هؤلاء أميل الى الالحاد ولهم جنوح ظاهر الى الجحود وقلة الدين. والعقلانيون قدريون يقولون في العادة بالاختيار وحرية الارادة، بينما التجريبيون يقولون

بالجبر والحتمية . واخيراً فان العقلانين مترمتون توكيدو النزعة *dogmatique*، اما التجريبيون فهم شكاك لا يصدقون بسهولة، احرار الفكر سمحون منطلقون.

والخلاصة ان امزجة الفلاسفة هي المسؤولة عن مذاهبهم الفلسفية التي هي مرآة نفوسهم وتحمل طابعهم . فاذا عمدت الى اثر من آثارهم فانك تشعر انك في حضرتهم وجهاً لوجه، ليس بينك وبينهم حجاب. وقد قيل بحق «اذا لمست هذا الكتاب، فقد لمست انساناً» . فكتب كبار الفلاسفة انما هي اشخاص مثل اصحابها، تنبض بما ينبضون، وتمور بما يمورون. ان المذهب الفلسفي لوحة من لوحات هذا الكون . ومنه يتضوع عبير مميز لصاحبه لا يمكن تعريفه ، ولا يحسن استنشاقه الا من اوتي حاسة شم قوية نادرة المثال . فمعرفة استنشاقه اعظم ثمرة نجنيها من ثقافة فلسفية كاملة .

هذا ما تؤدي اليه فلسفة انسان قد ايقظت فيه المعرفة حس الأشياء واضطلع برسالة الفكر وصدح بموسيقى الوجود ! .

الفصل السابع

اشباه المشاكل

لا تكون المعرفة معرفة حقيقية صحيحة جديرة بهذا الاسم الا اذا جاء بها الحس او كانت تتألف من معطيات حسية . وان الجواب عن اي مسألة لا يمكن وضعه الا بملاحظة الوقائع الحاضرة او الماضية ملاحظة مباشرة او غير مباشرة . فاما الوقائع الماضية فلا يمكن ملاحظتها مباشرة، بل عن طريق غير مباشر، وذلك باستقراء الآثار المشاهدة التي خلفتهـــا الحوادث الغابرة من نقوش ومتحجرات وطبقات ارضية منضدة ووثائق تاريخية الخ .. واذا كانت الملاحظـــة المباشرة متعذرة في هذا المقام لان الوقائع الاصلية قد مضت وانقضت — والعبرة بالأصل لا بالفرع ، بالوقائع ذاتها لا بالآثار المتخلفة عنها — كانت النتيجة ان المعـارف التاريخية في صميمها معارف ظنية تخمينية ناقصة مليئة بالثغرات . واما الوقائع الحاضرة فيتُوثق منها باخضاعها للتجربة الحسية وملاحظتها بصورة مباشرة او غير مباشرة. فالحس هو الذي يقضي بالحس وبكل ما يجيء به الحس ، ولا عبرة بما لا يأتي من قِبَل الحس. وهكذا فكل مشكلة لا تُستفرغ بعبارة مستقاة من معطيات حسية ، هي شبه مشكلة *Pseudoproblème* وليست مشكلة حقيقية.

انالعقل البشري اداة سيئة للتفكير. فآفته انه ينخدع في الظواهر ولايمحص

الأشياء . فهو لا يفرق بين المعطيات الحقيقية (التي مصدرها الحس) والمعطيات الوهمية (تراكيب رمزية تعسفية من اختراع العقل) ، بل يخلط بينهما خلطاً مزرياً ؛ لذلك يتعثر في استنتاجاته ، ويتيه في الفيافي والقفار ، ويخلق لنفسه طائفة من اشباه المشاكل والاسئلة التي لا معنى لها ، ثم يجهد في حلها . واكثر مشاكل الفلسفة التقليدية من هذا القبيل .

فكل مشكلة فلسفية يجب ان ينقب في الالفاظ التي تتركب منها ، اي يجب البحث في منطوقها اولاً . وان حل الكثير من هذه المشاكل رهن بدراسة المشكلة نفسها دراسة نقدية تنزع عنها الغواشي وتزيل ما يرين عليها من الخَبَث .

ان الفلسفة والدين والأخلاق مليئة باشباه المشاكل وبالأجوبة الموهمة الخداعة .

ويمكن تقسيم اشباه المشاكل الى خمسة اقسام رئيسية :

أ — مشاكل من قبيل اللغو ، ولا يمكن تصور حدودها .

ب — مشاكل تقوم على خطأ مدسوس في صلبها لنقص في المعرفة .

ج — مشاكل غير مستقيمة وضعاً (اي محتوية على خطأ تفسيري للمعطيات الحقيقية او لعلاقاتها المتبادلة) .

د — مشاكل «الوجود» التي تثار عند استعراض فكرة مجردة او عمل من اعمال الوهم .

هـ — مشاكل محتوية على ضلالات سيكولوجية او لغوية .

ولنتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام .

أ — مشاكل لا تُتصور حدودها

وحل هذه المشاكل التي لا تتفق مع طبيعة المعرفة انما يكون بفحص منطوقها فحصاً نقدياً . ومن هذا القبيل المشاكل التي تبحث في « الشيء في ذاته »

و « ماهية » المادة والطاقة والكهرباء والقوة والحياة الخ .

وكيما نتناول هذه المشاكل بالدراسة ونلقي عليهـا نظرة فاحصة ، يجب ان نشير اولاً الى ان كل معرفة انمـا هي « تمثُّل » او « تصور » *représentation* اي تعبير عن معطيات محسوسة . واذن فكل مشكلة لا يُعبَّر عنها بعبارات يمكن تمثلها هي مشكلة لا معنى لها او شبه مشكلة . فجميع المشاكل التي تدور حول « ماهية » (او طبيعة) الاشياء باطلة ، لان الاشياء لا تتميز عن الصور الحسية التي في اذهاننا عنها ، او هما شيء واحد . فاذا كانت ماهيتها يفترض فيها انهـا مجردة من الصفات التي يتقوم بها وجودها ، كان من المتعذر تمثلهـا ، اي ليس من الممكن تصورها او العبارة عنها في نطاق معطيات الحس؛ فالماهية (او الطبيعة) اذن فكرة غير مقبولة اصلاً .

وهكذا الامر في المشاكل التي تبحث في « اصل » المادة ، « اصل » الطاقة ، و«اصل» القوة . ان المقصود بكلمة « اصل » هنا لا يخرج عن معنى « ماهية ». وقد رأينا الآن ان فكرة الماهية غير مقبولة ، بل ان فكرة « قوة » و « مادة » و « كهرباء » اذا كان معناهـا شيئاً آخر غير مجموع ظواهرها فهي غير مقبولة ايضاً . فالمعلوم اننا نبدأ من الظاهرة *Phénomène* ،ومنها نؤلف سائر مفاهيمنا، ومن هذه المفاهيم « القوة » و « الطاقة » و « المادة » و « الكهرباء » . فنحن لا نعرف معرفة مبـاشرة الا الظواهر، والظواهر وحدها . فمن الظواهر نستخرج بالتجريد فكرة « القوة »، وذلك بعزل عامل الشدة *intensité* عن هذه الظواهر وجعله على حدة ، ثم قياسه، اذ هو قابل للقياس، ويمكن ان يزيد وينقص ؛ وبهذه العملية ننتهي الى فكرة « القوة » و « الطاقة » .

وكذلك الكهرباء ليست شيئاً آخر غير الاسم النوعي الذي ندل به على مجموع الظواهر الكهربائية . فمحاولة « تفسير » الكهرباء « في ذاتها » (اي بيـــان اصلها وماهيتها) لا معنى لها . فان معرفتنـــا بالكهرباء هي على قدر معرفتنا

بهذه الظواهر وبقوانينها وعلاقاتها المتبادلة والمجموع الذي يتألف منها. فلا معنى للبحث فيا وراءها من « اصل» و « ماهية » و « كنه » و« طبيعة اساسية »وغير ذلك ؛ وكل بحث في هذه الاشياء لغو باطل لا غناء فيه، ومن غير الممكن صياغته على وجه معقول ، ولذلك فاننا هنا بازاء شبه مشكلة لا مشكلة حقيقية .

وأما « المادة » فهي نظام او مجموع من الخواص ، اي من الظواهر التي تتفاوت في ديمومتها ويمكنها ان تؤثر في حواسنا . فهي اذن كلمة عامة ندل بها على كافة الاجسام او هي تجريد[1] نطلقه على الحاصل الفرضي المشترك لمجموع الظواهر ، من غير ان نفطن الى ان هذا الحاصل المزعوم لا يمكن تصوره الا بها ، انه يختلط بها بحيث لا يتميز عنها . وهكذا فالاجسام هي والخواص التي تكشف عنها شيء واحد ولا مجال للتفريق بينها ، اذ لا يمكن معرفة الاجسام بغير هذه الخواص . وكما ان الكهرباء هي مجموع الظواهر الكهربائية ، فكذلك المادة او الجسم مجموع الخواص المادية أو الجسمية التي تتكشف لنا ، ولا شيء وراءها . وكل بحث فيا وراءها يورطنا في شبه مشكلة لا نخرج منها ، وبالتالي لا حل لها[2] .

ومن هذا القبيل ايضاً المشاكل الميتافيزيقية التي تدور حول « طبيعة »الحياة والنفس والشعور الخ . فالحياة انما هي مجموع الظواهر الحيوية ! والنفس هي مجموع الظواهر النفسية ، والشعور هو مجموع الظواهر الشعورية ؛ ولا شيء وراء ذلك ، على نحو ما رأينا في الكهرباء والمادة .

ب – مشاكل قوامها خطأ مدسوس في سلبها

يقع احياناً عدم توافق في الحدود في صلب مشكلة بعينها . وهذا الضرب

---

(١) انظر كتابنا « العلم في طريق المثالية » الفصل الثالث .

(٢) بل ان الكتلة التي هي خاصة مشتركة بين جميع الاجسام ليست مستقلة عن الخواص الاخرى ، اذ تعتبر اليوم ذات طبيعة كهرطيسية ، ويمكن ان تتحول الى اشعاع وجسيمات كهربائية في المواد الاشعاعية ، واخيراً هي دالة *fonction* تتغير بتغير سرعة الاجسام .
(آنشتين)

من المشاكل إما ان تكون وهمية غير حقيقية : فهي تدس في المشكلة او تفترض في المنطوق فكرة ما غير صحيحة، اي ليست مشتقة من التجربة الحسية – وإما ان تتضمن في تضاعيفها استحالة فعلية ؛ فاذا ما يتعارض مع التجربة الموضوعية يُفترض انه متفق مع الوقائع المشاهدة .

ومن هذه المشاكل يمكن ان نذكر مشكلة « حدوث العالم » او « مولد الكون » ومشكلة « مصير » الطبيعة والانسان (غائية) و « مصير » النفس بعد الموت .

ان فكرة « الحدوث » غير مقبولة اصلاً ، لان المعرفة التجريبية لا تؤيدها . فمن المعلوم اننا لم نشاهد غير تحولات في الاجسام او في اشكال الطاقة ، ولكننا لم نصادف ابداً خروجها من العدم . فكل كائن وكل شيء ، وكل ظاهرة – كل اولئك متحدر دائماً عن اصل او عدة اصول ولا يخرج عن ان يكون احد تحولاتها او مشيجاً منها . فله اذن مصدر صدر عنه ولا يمكن ان يبرز الى العالم دفعة واحدة لا عن شيء ، بل ان العناصر التي يتألف منها في نهاية امره موجودة قبلاً ؛ فالتجربة العلمية بأمرها تكذب اذن فكرة الحدوث مطبقة على العالم ككل او كأجزاء .

ان الحدوث مستحيل فيزيائياً ، كما انه يتعارض مع مبدأ بقاء الطاقة . فكل جسم له قدر من الطاقة تتجلى في خواصه .

ومن هذا القبيل فكرة المصير : مصير الطبيعة ومصير الانسان . فالمصير في حق كليهما فيه معنى الغائية *finalité* ، ولكن الغائية لا وجود لها بين ظواهر الطبيعة . ولا في الانسان الذي هو جزء من الطبيعة . يضاف الى ذلك ان فكرة الغائية نفسها غير مقبولة علمياً كما سنرى ، فهي تتناقض وفكرتي الزمان والعلّية *causalité* . فالقول بالغائية معناه ان الظواهر الحاضرة متعينة بوقائع لم توجد بعد ، بنتائج لا تزال في بطن المستقبل ، اي بالعدم ، فهي اذن توليد شيء من

العدم» او حدوث شيء لا من شيء . وهذا من جهة ، توكيد لمعنى الحدوث — والحدوث غير مقبول كما رأينا — ومن جهة اخرى مناقض لمبدأ العلية الذي هو خلاصة كل تجربتنا المحسوسة . فتبعاً لهذا المبدأ ، إن جميع الوقائع التي تحصل في الوقت الحاضر مشروطة بوقائع سابقة عليها او مصاحبة لها هي علتها ، لا بوقائع لاحقة لها لم توجد بعد . فهنا اذن تولّد للحاضر من الماضي ، ولا يوجد ابداً تولد للحاضر من المستقبل . وبعبارة اخرى هناك اتجاه تكويني للعالم في الزمان .

وهكذا ففكرة « مصير » الطبيعة والانسان تؤدي الى شبه مشكلة .

اما مصير «النفس» بعد الموت فهي مشكلة وهمية ، لان «النفس» — وهي كلمة نوعية تدل على سياق من الصور يطلقها الدماغ في كل حين — لا تبقى بعد فساد العضو الذي يولد هذا الصور ، وبالتالي بعد فساد الجسم الانساني.

ج — مشاكل غير مستقيمة وضعاً

في الفلسفة عدد من المشاكل وضعها غير مستقيم في ذاته *problèmes mal posés*. وسنقتصر هنا على بعض نماذج منها تدور حول الاسئلة التالية :

هل المكان متناه ام غير متناه ؟ كيف تتفق الرياضة المجردة مع التجربة العينية المحسوسة ؟ لماذا ؟ هل الانسان مخير ام مسير ؟ ما العلة الاولى ، علة العلل ؟ ماذا يجب علينا ان نفعل ؟

ولنناقش كل واحد من هذه الاسئلة لنرى كيف انها غير مستقيمة .

هل المكان متناه ام غير متناه ؟ ان وضع السؤال على هذا الوجه غير مستقيم في ذاته . فالمكان ليس شيئاً ، اي ليس نظاماً من المعطيات الحسية . فهو لا يتمتع بخواص باطنة يمكن مشاهدتها وملاحظتها ، بل هو تركيب تفسيري للعقل[1] : فالعقل يقوم بصنعه ليؤلف بين معطيات متناثرة هنا وهناك . والحق

(١) انظر كتابنا « العلم في طريق المثالية » الفصل الثاني

ان المكان من وجهة باطنة لا يصح ان يقال انه متناه او انه غير متناه . فتبعاً للصفات التي نختارها لتعريفه ، وعلى حسب ما نضع في قاعدة بنائه ، تتعين طبيعته ، فيكون متناهياً او غير متناه .

فاذا جعلنا في هذه القاعدة صفة التمدد وحدها ، كان المكان غير متناه ، بحكم مبدأ العلة الكافية . لانه مهما تصورنا الامتداد كبيراً ، فلا علة كافية لجعل العقل يمسك في وقت من الاوقات عن ان يضيف الى هذا الامتداد امتداداً متناهياً آخر يجعله اكبر من الاول : فكل حد يمكن تخطيه في العقل ان لم يكن في الواقع . ولكننا اذا ادخلنا في تعريف المكان صفات فيزيائية اخرى للاجسام غير صفة التمدد — كصفتي الكتلة والضوء مثلاً — كان المكان متناهياً . لذلك يطلق على هذا الاخير اسم « الكون » او « المكان الفيزيائي » ، كما يطلق على الاول (اي المكان اللامتناهي) اسم « المكان الهندسي » او « المكان » باطلاق القول .

كيف تتفق الرياضيات المجردة مع التجربة العينية المحسوسة ؟

لقد دهش كثير من الفلاسفة من شدة انطباق الرياضيات الخالصة على العالم الواقعي ، فاستدلوا من ذلك على عمق الانسجام بين العقل والعالم ، وأتوا بمذاهب ميتافيزيقية انطلقت فيها القرائح وهامت في كل واد . والحق ان السؤال هنا غير مستقيم في وضعه .

ان الرموز والمعاني الرياضية مجردة غير واقعية . فليس في الطبيعة مثلثات واهليلجيات ودوائر ... ليس فيها نقط غير ذات ابعاد ، وخطوط لا عرض لها ، وسطوح تنعدم فيها الكثافة ، ليس فيها كمية تنقص الى غير نهاية ، وهي تقترب حسب ارادتنا من درجة الصفر دون ان تبلغه ابداً الخ . اجل ليس فيها شيء من ذلك ؛ فكل هذه معان مثالية من بنات افكارنا . انها علامات وهمية تعبر عن علاقة وليس لها خواص كمية . ولكن ليس معنى ذلك ان هذه الولائد العقلية تعسفية او انها اصطلاحات تواضعنا عليها كما يعتقد هنري بوانكاريه

Henri Poincaré ، وانما قد توصل اليها العقل بتأثير العالم الواقعي الذي يحيط بنـــا . فالعقل يُنضج الظواهر والاشياء المحسوسة التي تقع في دائرة خبرته ، ويستخلص منها رموزاً او معاني مجردة ، ثم يُخضع هذه الرموز والمعاني لعمليات بَلوَرة وصقل ابعد مدى ويتصرف بها – امعاناً في التجريد – كأنمـا هي اشياء محسوسة ، حتى يصنع منها بناء متماسكاً او عالماً عقلياً قائـــاً بذاته ، لا تعروه شبهة من شبهات الحس ، ولا تشوبه غـــاشية من غواشي المادة . فالرياضي ينقل مبدعاته عن الطبيعة ، فيستلهم التجربة ليكيف بها رموزه ومعـانيه ، ويتخير نماذجه من نظام العلاقات . وكيما تكون هذه العناصر مطواعة بين يديه في عـالم الفكر ، يَقُدُّها كاملةً ، ويخلع عليها خواص مطلقة يحيكها خياله . ولكن مهما امعن العقل في التجريد فلا تنعدم القربى بين الصور الذهنية والواقـع ؛ لان المنطق مرآة التجربة . فهو يعكس ما يجري في الطبيعة ويدور في فلكهـــا . وبكلمة واحدة هو من رواسبها البعيدة .

فالرياضيات اذن تحتوي في مفاهيمها وتحولاتها على كل مـــا هو جوهري من الخواص الكمية والصورية للاجسام وظواهر الطبيعة . وهذا العنصر الذي تحتوي عليه هو من صنع عقولنا ، عرفنا ذلك ام لم نعرفه . فما نزعمه من وجود تطـابق بين قوانين الفكر وقوانين العالم انما هو في الحقيقة تطابق بين العالَم وذاته ، اذا صح التعبير ، لأن قوانين الفكر مستفادة من قوانين العالم لازمة عنهـا . فلو كان للعالم وجه آخر لانتحى الفكر وجهة اخرى .

فاذا كان الحـال كذلك ، فليس الكون هو الذي يسير رياضياً ، بل ان الرياضة هي التي تسير كونياً .

لماذا ؟ (وضع المعلول في مقام العلة) .

ومن المشاكل التي لا يستقيم وضعها مشاكل مزعومة لها صلة بالسؤال « لماذا؟» مطبقاً على الوقائع الطبيعية : لماذا للثيران قرون ، وللأسود انيـاب ، وللثعابين

سموم ؟ لماذا يوجد في العالم رجال اشرار ؟ لماذا هنالك امراض ؟ لمـــاذا يهلك الصالحون ويبقى الطالحون ؟

ان وضع السؤال في هذه الصيغة يفترض ان الواقعة التي يسأل عنهـا موجهة ولها غاية مرسومة ، والحـال انه لا غائية في الطبيعة كما رأينـا عند بحث فكرة المصير على وجه الايجاز وكما سنرى الآن بشيء من التفصيل؛ فكل هذه الوقائع وغيرهـــا لا توجهها الغائية مطلقـــاً . فهي ليست قصدية ، ليست موضوعة لبلوغ نتيجـــة معينة او اصابة هدف مرسوم . نعم للثيران قرون على وجه العموم . ولكن هناك انواعاً منهـا ليست لها قرون[1]. هذا وان الثيران ذوات القرون ليست مزودة بها لكي تهاجم فريستها ، كما ان الأسود ليست مزودة بالأنياب لكي تهاجم فريستها ، والثعابين بالسم لكي تنفثه في اعدائهـــا . فعدد الثعابين غير السامة اكبر من عدد الثعابين السامة ، بل هناك ثعابين غير سامـة وزواحف اخرى وانواع من الفصيلة الضفدعية *batraciens* والفصيلة العنكبوتية *arachnides* تنتج السم ، ولكن يعوزها جهاز خاص لنفثه ودسه في الأجسام . ان الحيوانات المحرومة من وسائل الدفاع عن النفس كثيرة جداً ، منها الأرانب والضأن والحلزون ودودة الأرض والضفدع وكثير من أنواع السمك والحيوانات الرخوة .

ان قرون الوعول *Cerfs* والثيران تُنتجها بعض اقسام البشرة الخارجية دونما غاية مرسومة .فهي تظهر في بعض الحيوانات نتيجة لعمليات كيماوية بروتوبلاسمية ولتكاثر خلوي محلي في الأدمـــة يحدث بتأثير الحلمـات الوعائية . وشأنها في ذلك شأن الحراشف والريش والوبر والظفر والحافر : فكلها اجسام قرنيـة تظهر في الحيوان عندما تتوفر اسبابها وتسقط كل سنة . وهناك انواع من الأيل *Cerfs* تنعدم فيها هذه الأجسام .

---

(١) مثل انواع بارغواي *Paraguay* وهريفورد *Hereford* وغيرها .

بل انه ليتفق كثيراً ان تكون القرون وبالاً على أصحابها . فالوعول والرنة Rennes تتعثر في مشيها اثناء طوافها في الغابات ، بسبب قرونها المتشعبة التي تناطح غصون الاشجار ، فتسد عليها مسالكها وتكون سبباً في هلاكها في بعض الأحيان . وهكذا فالنمو الهائل في قرون بعض انواع الوعول في العصر الجيولوجي الثالث *Tertiaire* – وهو نمو نتج عنه زيادة وزن الراس زيادة مفرطة – هو بدون شك السبب الذي عجل بانقراضها ، كما ان النمو الكبير في الهيكل العظمي للزواحف الكبرى في العصر الجيولوجي الثاني *secondaire* كان من اكبر عوامل اضمحلالها .

والأمراض ايضاً لا تقع في الطبيعة لغاية مرسومة[1] ، انها ليست قصاصاً الهياً كما تعتقد اكثر الشعوب المتخلفة. ان هذا الاعتقاد الباطل كان يعتنقه اكثر الناس حتى العصر العلمي الحاضر ، ولا يزال يعتنقه حتى اليوم عدد كبير من سكان الكرة الأرضية ، كما كان يؤمن به في العصر القديم وفي العصور الوسطى اكثر المستنيرين كالأغارقة .

ولكن العبرة ليست في كثرة الآخذين بهذا الاعتقاد الباطل. فليست المسألة مسألة تصويت واكثرية برلمانية ، بل مسألة مقاييس علمية يجب الخضوع لها . فما انطبقت عليه هذه المقاييس فهو حق ولو لم يؤمن به الا شخص واحد، وما لم تنطبق عليه فهو باطل ولو آمن به اهل الأرض جميعاً. فان ايمان شخص او عدم ايمانه بشيء من الاشياء انما يدل على ان هذا الشخص له مستوى عقلي معين وينتمي الى بيئة حضارية معينة ، ولا يدل ابداً على ان الشيء الذي يؤمن به صحيح او غير صحيح .

وعلى ذلك فالأمراض بحسب المقاييس العلمية المقررة انما هي نتيجة عمياء

---

(١) عندما نصمم على ان نبرر باي وجه كان كل ما يجري في العالم فلن نعدم اسباباً ننتحلها دائماً ، فنقول مثلاً ان غاية المرض هي فتح باب العيش امام الطبيب وان الغرض من الموت هو الحد من عدد الكائنات الحية وان الحكمة من المصائب ابتلاء الانسان واختبار ايمانه ....!

لاختلال فسيولوجي ، او لانحراف عضوي ، او لعدوى ميكروبية او لتسمم طرأ على البدن . وهكذا فالمشاكل البيولوجية التي يفترض منطوقها غاية مفيدة يسعى الجسم او العضو للوصول اليهـا هي مشاكل غير مستقيمة وضعاً او هي اشباه مشاكل ؛ فيجب تعديل منطوقها ، يجب اعادة سبكها وتدبيجها ، يجب استبدال فكرة الغاية والفائدة المرسومة مقدماً بفكرة التكوين : فالسؤال « لماذا ؟ » يجب ان يستعاض عنه بالسؤال « ما هي الآليات التي حصل بهـا كذا وكذا ؟ » ، اي يجب البحث هنا لا عن الغاية ، بل عن العامل او العوامل التي ادت الى نتيجة معينة .

وعلى هذا ، فاعضاء الكائنات الحية انما هي نتيجة حتمية للمعطيات الكيماوية والأحوال الفيزيائية التي تعيش فيها . انها في شكلها ونسيجها وخواصها نتيجة لتركيب البروتو بلاسما وللتفاعلات العضوية ولتأثير الهورمونات،انها نتيجة لهذه الأشياء كلها مجتمعة . فخطأ التفسير الغائي هو هذا : توضع مقدماً – وبدون إعمال فكر – النتيجة النهائية التي هي معلول ضروري لعلل عميـاء سابقة ، في موضع الغاية التي ينبغي بلوغها والوصول اليها . فيقال مثلاً : ان جسم الطائر قد سُوي على وجه يمكنه من الطيران : فله ريش ، وجناحان وأكياس وعظام هوائيـة وعضلات صدرية ، الى آخر المعزوفة . فهذا الخلق العجيب ، وهذا الإحكام الدقيق يدل على القصد والغاية ، على وجود خطة للعمـل ، وعلى وجود دأب على انجاز هذا العمل ... ولكن هيهات ! فبدعة القصد والغاية انمـا هي بدعتنا ، ودعوى الخطة والتصميم انما هي من انتحال عقولنا ، وليس في طبـائع الأشياء شيء من هذا القبيل . اننا نقلب نظام التكوين، فننتزع متعسفين نتيجةً اعجبتنا ، طريقة خاصة للانتقال ، الا وهي الطيران ، ونسارع فنجعل منهـا ، بدون اعمال الرأي ، برنامجاً يجب تحقيقه ، وغاية ينبغي الوصول اليها . ثم نعجب بعد ذلك كيف ان جميع الشروط الفيزيائية والبيولوجية التي تنجز هذه الوظيفة قد تحققت بالفعل بدقة عظيمة . ويفوتنا ان الأمر على عكس ذلك تماماً : فنحن ننسى سريعاً ان الطيور انما يمكنها ان تطير لان مجموعة الشروط التي تمكّن من

الطيران [1] قد تحققت لدى كثير من الطيور . فمن السخف والامعان في الخطأ ان نقول « ان الطائر قد خلق بحيث يمكنه ان يطير » اذ ثمة انواع كثيرة من الطيور لا تستطيع ان تطير : كدجاجة زيلندة الجديدة *Aptéryx* والنعامة والكسوَرَى *Casoar* [2] والبطريق *Pinguin* و كثير غيرها. وعلى عكس هذا ، هناك حيوانات لا تنتمي الى فصيلة الطيور ، ومع ذلك ففي مقدورها ان تطير في الهواء ، عندما تتوفر لديها ، على وجه الصدفة ، الشروط المطلوبة ، بينما جميع الأنواع الاخرى التي من فصيلتها تنتقل على الأرض او في الماء : كالخفاش والقط الطائر *Galeopithèque* [3] والسنجاب الطائر *Sciuroptère* والتنين ، والسمك الطائر ، و كثير من الحشرات . وهاك القاعدة البسيطة الخالية من الغائية ومن فكرة الاعجوبة في تركيب اعضاء الطائر : كلما توافرت بعض الشروط — وهي شروط قليلة ومن السهل تعيينها — لدى حيوان ما — وهذا امر ليس نادر الحدوث — امكنه ان يطير ، حتى ولو كان من ذوات الثدي ، او من الزواحف ، او السمك ، او من الحشرات . وكلما انعدمت هذه الشروط ، او لم تكتمل جميعها ، كان الحيوان غير قادر على الطيران ، حتى ولو كان من فصيلة الطيور .

وهكذا نرى كيف اننا في جميع المشاكل المتصلة بتكون شكل الاعضاء في الحيوان ، تتخيز نتيجة عارضة تدهشنا من طيران او وميض فوسفوري ونحوهما ، فنضعها في مقام العلة الفاعلة ونقول انها هي التي توجه الحيوان .

ومن قبيل الغائية اخيراً قول اكثر الناس بان كل ما في العالم قد صنع وابدع ليتيسر لنا العيش في هذه الدنيا ، التي لو كانت على الضد مما هي عليه الآن لتعذر علينا البقاء فيها . ولكن اليس في ابداء هذا السبب مماثلة لقولنا ان نهر النيل قد وهب لمصر ليتمكن المصريون من العيش في واديه أو ان للارانب اذنابا بيضاء

---

(١) اهم هذه الشروط اثنان : سطح حامل وعلاقة ثابتة بين القوة المحركة والثقل .

(٢) نوع من الطير يشبه النعام

(٣) حيوان من ذوات الاربع آكلة الحشرات .

ليتيسر لنا اصطيادها ؟ واست اعرف بالدقة رأي الارانب في هذا الموضوع ، ولكنه يذكرني بنكتة لفولتير إذ يقول : « ان الانف في الانسان لم يوجد الا لتثبت عليه النظارات الصناعية » . ولحسن الحظ هدم داروين هذه الفكرة بنظرية الاندماج في البيئة » فاثبت ان الناس قد نشأوا لانهم استطاعوا البقاء وسط البيئة التي تكتنفهم ، على العكس مما كان يخيل لنا عادة من ان البيئة قد هيئت ليتيسر لنا البقاء فيها . ومن الغريب ان الناس لا يرون الا ما يطربون لرؤيته ، ويتعامون عن النقائص التي تحيط بهم ، فكل ذلك امعان في الغائية لا مبرر له في منطق الاشياء .

هل الانسان مخير أم مسيّر ؟

ومشكلة الجبر والاختيار (او حرية الارادة) هي ايضاً مشكلة غير مستقيمة او شبه مشكلة .

فانصار الحرية يعتبرون ارادة الانسان شيئاً مستقلاً قائماً بذاته ، وبذلك ينسون او يتناسون انها خاضعة هي ايضاً لما تخضع له سائر الموجودات ولا تخرج عن النظام العام لمبدأ الحتمية وقانون العلية على قدر ما يصح الأخذ بهما[1] . فهي منوطة بجميع المؤثرات التي اجتاحت الفرد في الماضي[2] وبكافة الظواهر الفسيولوجية الباطنة وظروف البيئة الظاهرة التي تتنازعه كلما قام بعمل ارادي.

وكذلك مشكلة الجبر هي شبه مشكلة لانها غير مستقيمة وضعاً . فارادة الانسان مهما تكن خاضعة لهذه العوامل ، الا انه لا نكران ابداً انها تؤثر في نظام الأشياء . انها تستطيع ان تقول « لا » فتذعن لها الطبيعة ، كما تستطيع ان تقول « نعم » فتستخذي الطبيعة صاغرة ذليلة . ولكن يجب الا يغرب عن بالنا ان الطبيعة لا تأتمر باوامر الارادة ما لم تذعن الارادة بدورها لاوامر الطبيعة ، فانتصار الارادة على الطبيعة رهن بمبلغ خضوع الارادة لقوانين الطبيعة . فكلما

---

(١) قلنا «على قدر ما يصح الأخذ بهما » لان الحتمية والعلية في ازمة اليوم ، وهناك شكوك كثيرة حولهما كما سنرى في الفصل التالي .

(٢) عندما كان جنيناً في بطن أمه ، بل عندما كان مضغة مخلقة وغير مخلقة ، وقد بدا ينتظم فيها عقد مورثاته *gènes* .

كان خضوعها لهذه القوانين أتم كان انتصارها عليها اعظم . وكلما حادت عنها أركست وارتدت تنكص على عقبيها خائبة مدحورة .

فمشكلة الحرية والجبر اذن مشكلة ، لا اساس لها لأن وضعها غير مستقيم .

ما العلة الاولى، علة العلل ؟

ان السؤال عن العلة الاولى او علة العلل لا معنى له ، فالتفسير العلّي[1] يستلزم دائماً حدين اثنين مرتبطاً احدهما بالآخر هما العلة والمعلول او السبب والمسبب . وتستعمل لغة القانون للتعبير عن هذا الارتباط .

فعبارة (علة اولى) فيها تناقض في الحدود : اذ ان كلمة (علة) تستلزم حدين كما رأينا ، لكن كلمة « اولى » تستلزم حداً واحداً . فالعلة لا يمكن ان تكون (اولى) وتكون (علة) في نفس الوقت . فاما ان تكون اولى دون ان تكون علة او اما ان تكون علة دون ان تكون اولى .

وكذلك عبارة « علة العلل » لا تخلو من التناقض ايضاً . اذ « علة العلل » معناها انها ذات حد واحد ، اي انها غير معلولة . فاما الا تكون علة اصلاً ، واما ان تكون معلولة ، فلا تكون علة للعلل . اما ان تكون علة غير معلولة فهذا لا معنى له .

وهكذا فمشكلة « العلة الاولى » او « علة العلل » هي اذن مشكلة غير مستقيمة وضعاً ، انها شبه مشكلة والسلام .

ماذا يجب علينا ان نفعل ؟

والاحكام الخلقية تقدم هي ايضاً فرصة ذهبية لمشاكل غير مستقيمة في وضعها .

ولنضرب على ذلك مثلاً بهذا السؤال الذي ما انفكت تسأله الفلسفة التقليدية : « ماذا يجب علينا ان نفعل ؟ » ان المشكلة هنا وهمية . فليس ثمة اوامر قطعية عامة يجب ان تتجه اليها افعالنا في كل زمان ومكان . ان سلوكنا لا يخضع لواجبات ضرورية تفرض حلولاً مطلقة بصرف النظر عن التجربة وظروف الحياة الواقعية .

---

(١) اي التفسير السببي .

ان الاعمال مرهونة باوقاتها وتوجه بحسب خواتمها. فتبعاً للغاية التي نتوخاها ولمقاييس العصر الذي نعيش فيه يتعين علينا ان نسلك هـــذا السلوك او ذاك . فمفهوم الحق والخير والواجب يختلف من امة الى امة ومن جيل الى جيل، وتختلف تبعاً له وجوه الحيلة في الوصول اليه وانماط العمل التي يُتوسل بها لتحقيقه .

هذا هو الحل الذي نراه للمشكلة ، وبعبارة اصح لشبه المشكلة : « مـــاذا يجب ان افعل ؟ » .

د — مشاكل الوجود

وهي تلك المشاكل الموحى بها من قبل الافكار المجردة او اعمـــال الوهم . وتدور هذه المشاكل حول « وجود » المعاني والصور العقلية والمثل الافلاطونية والمبادىء الاولى والجنس والنوع الخ . فبحسب اوهام المذهب الواقعي ، هـــذه الاشياء موجودة فعلاً ، بل هي اكثر امعاناً في الوجود من الحسيات .

ان الصور والمعاني التي يؤلفها العقل ليست لها صفة الوجود. فوجود اي شيء، حياً كان او جامداً ، ووجود اي ظاهرة، لا يمكن تقريره الا على اساس حسي . فلا يمكن ان يستخرج من المعنى العقلي *concept* اي وجود واقعي . ذلك بأن الفكرة لا تعطي الا فكرة ، انها لا تعطي وجوداً ابداً ، ففاقد الشيء لا يعطه. او قل ان الوجود يختلف عن الفكر في ان ابعاداً غير متوفرة في الفكر الخالص هي نتيجة حتمية لمعطيات حسية، وبعبارة ادق ، انه جملة الخواص المترابطة ، والمعقدة غاية التعقيد التي يتألف منها جميعاً كيان يتفاوت في دوامه واستمراره . فهذه الخواص المحسوسة هي التي تضفي على المعنى العقلي صفات الوجود والواقعيـة، وعندما تنعدم هذه الخواص فلا وجود ولا واقع . فالتحسس او الادراك الحسي *perception* وحده هو الذي يبت في امر الموجودات، ويقرر ما اذا كان الشيء موجوداً في العالم وجوداً موضوعياً او وجوداً وهمياً .

لذلك يحتاج رجل العلم عندما يصل بالتفكير النظري الى نتيجة ما ، ان يتحقق من امر هذه النتيجة باجراء التجارب في معمل الابحاث ، فالتجربة اكبر برهان .

وهكذا ، فان وجود اي شيء او اي ظاهرة لا يمكن تقريره لا بالعاطفة ولا بالارادة — فكلاهما ليس مصدراً للمعرفة الموضوعية — بل بالتجربة المحصة بالعقل والمهتدية بهدي المنطق. وكل وجود لا ينقّح على هذا الوجه لا بد ان يورط بنا في شبه مشكلة لا خلاص منها الا بشق النفس وبعد لأي شديد .

هـ — مشاكل مزعومة تعتمد على جهالات سيكولوجية او لغوية

وهذه المشاكل جمة ، موفورة العدد ، ويمكن تقسيمها اصنافاً شتى :

اولاً : مشاكل مردها الى خطأ سيكولوجي في ادراك حقيقة امر المعاني المجردة او الرموز اللفظية .

ثانياً : مشاكل تقوم على التباس دلالة الالفاظ ، اي على استعمال كلمات وجهُ البلبلة فيها ان لها معاني مختلفة ، او انها ذات دلالات متعددة او غير محددة تحديداً جيداً .

ثالثاً : مشاكل باطلة تثار بصدد تعابير تتمثل فيها احكام قيم .

رابعاً : مشاكل باطلة لها مصدر مزدوج ، اي نفسي ولغوي في آن واحد .

ولنتكلم على كل صنف من هذه الاصناف على حدة :

اولاً : مشاكل باطلة[1] مردها الى خطأ سيكولوجي في ادراك حقيقة امر المعاني النوعية المجردة وطبيعة المعقولات التي تحسب كائنات واقعية (خداع الرمزية العقلية واللغوية) .

ومن هذا القبيل معميات الميتافيزيقا ومشاكلها التي تثار حول « الحياة » و « الموت » و« الوجود » و« الطبيعة » و « المجتمع » و « الروح » و « النفس » و « العقل » .

فهذه الكلمات وامثالها تعكس نزعة اصيلة في الانسان الى اضفاء صفاته على

---

(١) او اشباه مشاكل .

حوادث الطبيعة ، فتجسم في كائن متشخص وهي ذي ارادة وعقل ، مجموعات من الظواهر والحوادث التي لا تجتمع الا في ذهن الانسان .

ان خلع الخصائص الانسانية على رطانات لفظية مدعاة دائماً للخوض في المعميات والغوص في الاسرار والالغاز، ومن هنا تنشأ مشاكل نستميت في حلها، ظانين انها مشاكل حقيقية ، بينما هي اشباه مشاكل نحن المسؤولون عنها بما قدمت ايدينا .

فلنفحص مثلاً اثنتين من هذه الرطانات نتج عنهما ضلال كبير في التفكير الفلسفي واعني بهما « الطبيعة » و « الحياة » .

فالمعنى الكلي « طبيعة » تجريد محض . اذ لا يوجد في الحقيقة كائن قائم بذاته اسمه (طبيعة) له مقاصد معينة يسعى الى تحقيقها . فالعالم الواقعي انما يتألف من عديد من الظواهر التي تنمو معاً ، وتكبر وتتداخل فيما بينها او تمتزج، ويقضي بعضها على بعض احياناً ، وتنتهي ، بحسب قوانين لا تتخلف ، الى بعض النتائج ، الحسنة او السيئة من وجهة نظر الانسان وحده ، الذي يضفي على هذه النتائج بعض القيم ، ويحكم عليها بمقياسه هو ، اي بحسب النافع والضار ، بينما هي في ذاتها لا تنطوي على اي معنى اطلاقاً . ونذكر من هذه النتائج على سبيل المثال لا الحصر . حياة او موت ؛ تقدم او نكوص ؛ غنى او فقر ؛ سعادة او بؤس ؛ صحة او مرض ؛ انتاج خلائق سوية او ممسوخ ؛ بقاء الانواع او انقراضها ... فان « الطبيعة » لا « تقصد » الى موت انسان او حياته ، ولا الى سعادته او بؤسه ، ولا الى صحته او مرضه . وكذلك لا شأن لها بتقدمه او نكوصه، بانجاب الابناء الاسوياء له او الممسوخ ، ببقاء نوعه او انقراضه . وهي لا تدر اخلاف الرزق لمن «تشاء» أو تمسكه عمن «تشاء» . فكل هذه افعال تجري دونما قصد او غاية والطبيعة منها براء . لكن الانسان لا يملك الا ان يحدد موقفه منها، فيحكم عليها بمقاييسه هو وينساق في الغائية . اما «الطبيعة» في ذاتها فهي هوجاء رعناء

تخبط خبط عشواء ، لا تبالي بالانسان ولا تفكر فيما يمسه من ضرر وما يلحقه من ضيم ، لا يؤمَن مكرها في كل حين ، ولا معايير لها تُقوّم بها افعالها .

و « الحياة » حكمها حكم « الطبيعة » . فهي بدورها تجريد من صنع العقل الانساني ايضاً . انها كائن وهمي كالجن سواء بسواء . ان « الحياة » ، ذلك المعنى العقلي المجرد ، ليست مما نعرفه بالتجربة . انما نعرف بالتجربة الكائنات الحية ، والظواهر التي تتبدى عليها . لكن الفلاسفة التقليديين لا يقبلون بهذا الرأي ، بل يعتبرون « الحياة » ذاتية قائمة بنفسها . ولنضرب على ذلك مثلاً برغسون . فهو يقول في كتاب « التطور الخالد » ما نصه :

« ان مقاومة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب [على الحياة] تذليلها اولاً . ويبدو ان الحياة قد نجحت في ذلك لشدة اتضاعها ، فدقّت ودبّت [في شعاب المادة] وامعنت في هذا السبيل ، وتعرجت بتعرجات القوى الفيزيائية والكيماوية ، بل لقد رضيت ان تقطع معها شوطاً من الطريق . لقد كان لزاماً على الحياة ان تتسرب على هذا الوجه في عادات المادة الجامدة ، لتسوق شيئاً فشيئاً هذه المادة المنوّمة في طريق آخر [لا عهد لها به] » .

ان هذه « الحياة » الماكرة التي خدعت « المادة » الكثيفة الرعناء هي من بنات خيال فيلسوف فرنسا العظيم . فالخرقة ليست وقفاً على عامة الناس ، بل ان الفلاسفة كثيراً ما يصابون بها . فليت شعري ! هل للحياة حقاً مثل هذه البراعة وهذا الدهاء ؟ هل بلغت من الحصافة والحذق والذكاء ان تنبث في المادة لتطويعها على هذا النحو ؟ او ليس الاخلق بنا ان نقول ان فيلسوفنا يخلع عليها صفاته هو ومواهبه هو .

ان « الحياة » ، وهي في حقيقة امرها لا تنفصل عن المادة ، مظهر لخواص هذه المادة وهي على حال من التنظيم والاتساق ، ولذلك فهي ليست امعن في الوجود من

« الموت » الذي هو بدوره مظهر آخر لخواص المادة ايضاً ، وهي على حـال من التفكك والانحلال . ان المادة ، حتى في ابسط اشكالها وصورها ، ليست جامدة كما يتبادر الى اذهان كثير من الفلاسفة ، بل هي غنيـة فعالة وموطن لقوى لا يستهان بها . حتى ان بعض التركيبات المعقدة التي تتألف منها البروتينات اكثر مدعاة للدهشة من المواد الاخرى ، وامعن منها في عدم الاستقرار ، فهي تتركب في مركبـات معقدة ، وتتكاثر ، وتنقسم ، وتتمخض عن مكونات فذة . فالظواهر التي تسمى « حياة » مرتبطة بهذه المكونات العابرة ، فتنشط بنشاطها وتتوقف بتوقفها . ومن اراد برهاناً على خطأ النظر الى « الحياة » باعتبارهـا تستخدم المادة في تحقيق اغراضها الخـاصة ، نذكر له ان برغوث البحر Crevette (Palœmon) الذي تنزع احدى عينيه ينمو لديه في موضع العين قرن antenne[1] ، فلو كانت (الحياة) توجه المادة في اتجاه غاياتهـا المرسومة ، اذن لاقامت عيناً اخرى بدلاً منها في المكان الذي نزعت منه : افليست تحتـاج الى العينين بعد نزع احداهما كما كانت تحتاج اليها من قبل؟

وهناك معان مجردة اخرى نثر عليهـا الفلاسفة صفات الوجود ذات اليمين وذات الشمال : نذكر منها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر «السّورة الحيوية» *Elan vital* « التي دفعت الحيوان لان تكون له اعصاب ومراكز عصبيـة » و« التي تُقضي في النبات الى وظيفة انتاج المادة الخضراء » . ومن هذه المعـاني المجردة التي تنعم بالوجود ايضاً «القوة الحرة » *Force libre* وهي نفس خـاصة بالحياة بصيرة جداً . ومنها اخيراً « التطور الخالق » *Evolution créatrice* .

فكل هذه مشاكل باطلة توحي بها معان مجردة او معقولات لا وجود لها الا في ذهن الانسان . فحذار من الوقوع في شراكها !

ثانياً : مشاكل باطلة تقوم على الالتباس في دلالة الالفاظ : كلمات لها معان

---

(١) تجربة هربست Herbst .

متعددة ، أو ذات دلالة مبهمة او لم تحدد تحديداً جيداً .

ان اللغة بكلماتها المبهمة المطاطة ، وتراكيبها الغامضة ، والفاظها الرجراجة ذات المعاني المتعددة التي تستعمل عفو الخاطر ، دونما مراعاة للدقة والتحديد — اقول ان اللغة وهذا شأنها ، مصدر خصب للمشاكل الباطلة .

من ذلك مثلا الكلمات التالية : الخير والواجب والعقل والجوهر والقوة الحيوية والنظام والتقدم والدولة والدين الخ .

وهذه الكلمات يمكن توزيعها في ثلاث طوائف .

(١) طائفة التجريدات الخُلقية (الخير والمحبة والواجب والمسؤولية والحرية والكرامة الانسانية) وتنطوي في اكثرها على احكام قيم .

(٢) طائفة التجريدات الميتافيزيقية (العقل والجوهر والوجود الاسمى والسّورة الحيوية والنظام الالهي ، ونظام العالم) .

(٣) كلمات اكثر تداولاً لها صلة على وجه العموم بتجريدات اجتماعية معينة (العدالة الاجتماعية والدولة والدين والنظام والتقدم والحق الطبيعي والرأسمالية والبورجوازية) .

ففي المذاهب الكلامية والفلسفية وفي اشباه العلوم ، اي في الاخلاق والفلسفة وعلم الكلام والاجتماع والسياسة الفاظ لا حصر لها لم تحدد تحديداً جيداً او ذات معان مبهمة او متعددة . لذلك تدور فيها مناقشات بيزنطية لا حد لها وتشتجر فيها آراء تختلف باختلاف المؤلف ويعارض بعضها بعضاً معارضة شديدة ولو حددت الالفاظ فيها لما اصابها هذا التشويش . فالعلوم الحقيقية التي تستعمل فيها الفاظ محددة تحديداً جيداً (كالهندسة والميكانيكا والكيمياء والفيزياء والديناميكا الحرارية) يسود فيها اتفاق تام بين العلماء حول تعليل الظواهر الطبيعية ، اللهم الا في بعض الحالات التي لم تستكمل فيها الدراسات بعد .

فبينما نجد علم الفيزياء واحداً مهما تعدد العلماء نجد ان علم الكلام مثلا لا يقتصر امره على انه متعدد بتعدد الاديان ، بل يكاد يكون هنالك من العلوم الكلامية بقدر ما هنالك من متكلمين ، وهناك فلسفات بقدر ما هنالك من فلاسفة ؛ وهناك علوم اجتماعية بقدر ما هناك من علماء اجتماع ؛ وهناك علوم اخلاقية بقدر ما هناك من علماء اخلاق . لذلك كثرت اشباه المشاكل في اشباه العلوم ، وانعدمت او كادت في العلوم الحقيقية .

ثالثاً : مشاكل باطلة تثار عند استعمال تعابير تتمثل فيها احكام تقويمية .
Jugement de valeur

وهذه المشاكل تتصل اتصالاً وثيقاً بالنوعين السالفين . وهي تنشأ عند استعمال تعابير تتمثل فيها احكام تقويمية [1] وجلها يدور حول الفلسفة الاخلاقية والجمالية واللاهوتية والسياسية ، كمبحث الخير والشر والواجب والشرف والحق والعدل والمسؤولية والحسن والقبح والكمال والنقص ... كأن تثار مثلا في علم الاخلاق هذه المشكلة ، « وجود الشر في العالم » فتوضع لها حلول مضحكة او يقال انها مشكلة تستعصي على الحل . او كأن يخوض المعتزلة في مبحث « العدل » و « الحسن والقبح العقليين » وكأن ينساق علماء الاجتماع في بحث « العدالة الاجتماعية » والمشرعون في « المسؤولية الجنائية » والسياسيون في « حقوق الشعب » .

فهذه العبارات مشحونة بالتقديرات الشخصية اي باحكام القيم . فهي الفاظ يقصد بها اصحابها – من حيث يعلمون او من حيث لا يعلمون – الى تبرير نظام اجتماعي قائم او وجهة نظر معينة او رأي شخصي خاص. ومن هنا يتردى المرء في المشاكل العقيمة الباطلة او اشباه المشاكل التي لا مخرج منها .

---

(١) اي تنطوي على تقدير شخصي للامور .

رابعاً : مشاكل باطلة ذات مصدر مزدوج. هو في آن واحد سيكولوجي ولغوي.

وهذه المشاكل مثار لصعوبات ومتناقضات دخيلة على صلب المشكلة ذاتها غريبة عنها . فهي تنشأ من التفرقة المصطنعة ، من التنافي المفروض فرضاً لا اساس له ، بين صفتين او فكرتين لهما في الحقيقة طبيعة واحدة وكيان واحد ؛ بحيث لا يمكن فصل احدهما عن الآخر او تعريف احدهما بدون تعريف الآخر . فهما بمثابة الوجهين لقطعة النقد الواحدة . من ذلك مثلاً التنافي بين المتناهي واللامتناهي ؛ وكذلك التفرقة بين « التفكير المفكِّر *pensée pensante* » و « التفكير المفكَّر فيه » *pensée pensée* و « الارادة المريدة » *volonté voulante* و « الارادة المرادة » *volonté voulue* و « الفعل الفاعل » *action agissante* و – على سبيل القياس – « الفعل المنفعل » *action agie*[1].

ان هذا النوع من المشاكل كان وما يزال مصدراً للوقوع في اخطاء فاحشة تاه بها كاهل الفلسفة منذ نشأتها حتى اليوم . فالوهم السيكولوجي واللغوي هو الذي سوّل لبعض المهوّسين[2] من الفلاسفة قسمة التفكير ، فاوجدوا بذلك تعارضاً مصطنعاً بين « التفكير المفكِّر » و « التفكير المفكَّر فيه» . فكلاهما مظهر لشيء واحد ، لظاهرة واحدة هي ظاهرة التفكير وكلاهما نعت يعطي لوظيفة واحدة لا تعدد فيها ولا تكاثر. فمن السخف تجزئة هذه الظاهرة وردها الى شخص يفكر حاكم بامره ، والى صنيع له ينفذ افعاله ويكون غيره . فالتعارض المفتعل بين هذين الحدين يناقض وحدة التفكير الطبيعية التي لا تخضع للتحليل ولا تعترف بتقسيماتنا وحدودنا حتى العلمية منها ، فكيف اذا كانت خيالية غير علمية !

---

(١) من ذلك ايضاً ان سبينوزا يفرق بين « الطبيعة الطابعة *natura naturans* و « الطبيعة المطبوعة » *natura naturata* وهي تفرقة مبهمة وحشو لا معنى له .

(٢) وما اكثرهم في كل جيل !

وهكذا الحـــال في قسمة الارادة الى « ارادة مريدة » و « ارادة مرادة » وهي قسمة خيالية ايضاً تُمارَس فيها دلالتان لشيء واحد ولظـاهرة واحدة . فلا يوجد في الحقيقة ارادة عليا إسمها « ارادة مريدة » مهما ان نريد شيئاً اسمه « ارادة مرادة » هو غيرها ، بل هنـــاك « فعل ارادي واحد » لا يتجزأ ولا ينقسم له توتر عصبي خاص مصحوب بالشعور .

ان هذه القسمة الوهمية هي بمثـــابة قسمة الشمس الى « شمس منيرة » و « شمس منـارة » او النور الى « نور مضيء » و « نور مضاء » او القمر الى « قمر قـامر » و « قمر مقمور » اذا صح التعبير . انهـــا تثنية للفرد بواسطة تسميتين متغايرتين ، وذلك هو الضلال المبين . فتعدد الاسمـاء لا يدل دائماً على تعدد المسميات ، بل يدل في حالات كثيرة على قدرتنا على النظر الى الشيء نظرة شاملة ورؤية وجوهه المختلفة .

ان هذا الوهم من اسوأ ما وقع فيه الفلاسفة ، وقد انـاق فيه رهط منهـم يعدون من الرعيل الاول . لذلك فاني ألح على هذه المسألة فاذكر مثـــالاً آخر افضح للملأ ألاعيب الالفاظ . ها كم هـــذه الجملة التي انتزعتهـــا من اقوال بعض الفلاسفة الذين امسك عن ذكر اسمهم : « ان عقلنا ، ان حساسيتنا ... اللذين يتوسطان بين الشيء والانا فينا ... هل يقدمان على اغلاق الافـــق الخارجي امامنا ... فيوليان للشيء ظهرهما وينوءان علينا بكلكلهما ، ام تراهما على العكس يوليان ظهرهما للأنا فينا ، فيسوقاننا الى المصير الوحيد الذي يبرر ارادتنا للمعرفة؟ »

الا تباً للالفاظ فما اعذرها ! ان حساسيتنا ما هي الا تعبير مجرد يستعمـــل للدلالة على صورنا الحسية . لكن الـكاتب ، حفظه الله ، جعل من هـــذه الصور ذاتاً مستقلة قائمة بنفسها هي الحساسية . وكذلك عقلنا ما هو الا تعبـير مجرد للدلالة على طريقتنا في ربط المدركات التي توحي بها التجربة بعضها ببعض ، فما كان من المؤلف الا ان شخص هذا الربط ونفث في روعه ، وقال له كن ، فـكان

عقلاً سوياً له وجود مستقل قائم بذاته .

ثم ان كليهما ، الحساسية والعقل ، جزء لا يتجزأ من الأنا فينا. فيها هو ، وهو هما ، فلا معنى لان يفصلا في هذا الانا او ان يتوسطا بينه وبين الشيء ، ما دامت هذه الحدود الثلاثة : العقل والحساسية والأنا ، شيئاً واحداً . فالخطأ هنا اذن يتلخص اجمالاً في الفصل فصلاً صناعياً لا موجب له بيننا وبين حساسيتنا وعقلنا لنمكن هذين الحدين الآخرين من التأثير فينا ، بينما لا يعدو امرهما انهما مجرد صفتين للأنا [١] .

لقد بحثنا حتى الآن المشاكل الباطلة او اشباه المشاكل وحدها . ولكننا بالاضافة اليها نجد في كتابات الفلاسفة صيغاً لا معنى لها اطلاقاً ، اذ تنطوي على تناقضات في ذاتها وهي مستحيلة في الواقع ، ولا تقل رداءة عن اشباه المشاكل التي سبق لنا استعراضها .

من ذلك مثلاً التعابير التالية : « تخطى طبيعته » كأن يقال في حق الانسان : « يجب عليه ان يتخطى طبيعته ليحقق ذاته » او « يحتاج التفكير الى ان يخرج عن ذاته لبلوغ الظاهرة » او « الانفصال عن الذات » الخ .

فمن المستحيل على الانسان ان يتخطى طبيعته الانسانية ، كما يستحيل على السمك ان يتخطى طبيعته السمكية . فهذه العبارات وامثالها في تنافر شديد ، وهي غير ملسقة ، واحرى بها ان توجد في كتب الشعر لا في كتب الفلسفة ، اللهم الا ان تكون الفلسفة ضرباً من الشعر كما يراها البعض .

---

(١) اي اضرب صفحاً هنا عن تشخيص المؤلف التجريدين بحيث يجعلها « ينوءان بكلكلها علينا » Agissant sur nous de tout leur poids .

وهكذا نرى كيف ان طائفة من المشاكل الباطلة او اشباه المشاكل تنشأ من التفريق بين الفاظ اوصفات بعضها مقوم لبعض ويتضمن بعضها بعضاً . وكيف ان التباسات لا يحصيها العد ، منشؤها نقد مبتور للمعاني العقلية وجهل بالخصائص التي تميز الواقعي من غير الواقعي ، وهي معين لا ينضب من الاحاجي والاسرار ومدعاة للمشاكل التي لا مخرج منها . وبـدلاً من ان يفطن الفلاسفة الى هـــذه الالتباسات ، فانهم قد غذوهـــا باقلامهم وانساقوا في تيارها حتى كانوا اوائل ضحاياها . فسوء الحال التي انتهى اليها امر الفلسفة حتى اصبحت مضغة في الافواه وموضوعاً للتذمر ، انما هي نتيجة لاخطاء اقترفها الفلاسفة بايديهـــم ، فاورثوا الفلسفة تقاليد ناء بها كاهلها وآن لنا ان نتخلص منهـــا ، فاذا لم نبادر الى فضح هذه الاساليب والتشنيع عليهـــا أخذنا بألاعيبهم ومضينا في الطريق الذي شقوه لنا .

فلنشق لانفسنا طريقاً جديداً .

ويكون ذلك باتخاذ الخطوات التالية :

١ – بنقد المعرفة .

٢ – بالنقد اللغوي .

٣ – بفحص النشوء النفسي والتاريخي للافكار والمعاني التي تتمثل في منطوق المشكلة . وعلى وجه خاص يجب الا يسهو عن بالنا نزعة الانسان العتيدة الى خلع ذاته على ظواهر الطبيعة ، ومحاولة فهمه لها من خلال فهمه لذاته ، فيضفي عليها ارادة كارادته ، وحكمة كحكمته ، وفعلاً على منوال فعله .

٤ – بالنقد المنطقي للتفكير الاستدلالي او الاستقرائي . فهذا النقد يكشف لنا عن الاقيسة الكاذبة والمصادرات الخاطئة التي يتقبلها الانسان دون ان يدري ، والمحاكات العقلية المغلوطة ، والتوسع الجائر في تعميم النتائج على ميادين لا تنطبق عليها هذه النتائج .

٥ – واخيراً بان يكون رائدنا في تفلسفنا العلم . فالفلسفة التي لا تستوحى

من روح العلم ولا تتفاعل مع الحركة العلميـة في عصرها مقضي عليها بالفشل . ولا تثريب عليها بعد ذلك ان تقلب مفاهيمنا ووجهة نظرنا الكونية رأساً على عقب ما دامت تسترشد بالعلم وتجتاز ازماته وتحيا روحه[1] . فنحن نعيش في عصر تتحطم فيه اصنام الفلسفة التقليدية ، وتتقوض فيه المفاهيم القديمة والمعـاني التي لها جرس خاص في اذهاننا ولا نعلم اين سينتهي بنا المطاف .

بهذا وحده نشق لأنفسنا طريقاً جديداً !

---

(١) لنا عودة اوسع الى هذا الموضوع في كتابنا « العلم في طريق المثالية » يصدر قريبـاً .

الفصل الثامن

بين العلم والفلسفة

كانت الفلسفة في عصور اليونان غير متميزة من العلم . فالآراء الفلسفية لديهم كانت وثيقة الصلة بأفكارهم السياسية وانظارهم الاجتماعية والعلمية ؛ فكانوا لا يعرفون الا علماً واحداً يختلط فيه الحابل بالنابل هو الفلسفة .

ثم نشهد بعد ذلك هذه الظاهرة : فبعض فروع المعرفة اخذت تستقل عن الفلسفة الأم شيئاً فشيئاً ، وتستحيل علوماً وضعية خاصة . فكلما ظهر علم جديد تقلص عنه ظل الفلسفة . وهذه العملية لا تزال تنفذ السير في عصرنا الحاضر .

لقد كان الفلاسفة حجر عثرة في سبيل تقدم العلوم والمعارف . فأصحاب المذاهب الفلسفية البائدة الذين كانوا يزعمون معرفة الحقيقة المطلقة لا يبغون عنها حولاً لم يستطيعوا ان يسهموا بنصيبهم في نمو المعرفة الموضوعية[1] . ذلك بانهم جمّدوا الطبيعة في قوالبهم ، وفرضوا عليها وعلى الشعور الانساني الحي نتائج املتها عليهم ، لا الحياة الواقعية بنبضها وحرارتها ، بل متطلبات المذهب الذي

---

(١) وان اسهموا بشيء – وهو قليل نادر – فمن حيث هم علماء ، لا من حيث هم فلاسفة . لان هذا الاسهام يتطلب منهم التنازل عن كثير من الاسس التي يعتمدون عليها في انظارهم الفلسفية.

كان يصدر عنه احدهم ، وهي متطلبات صورية ميتة يتفتق عنها ذهن تنكر له المجتمع ، فقبع في برجه العاجي وطفق يدبج الخواطر والسوانح على سبيل التعويض ، وما يزال يصقلها ويدحوها ويزيل تنافرها ويشيع الوحدة فيها حتى تتمخض عن مذهب في الوجود يثير اعجاب اشخاص ذوي استعدادات خاصة ، لا يقلون عنهم بطالة ممن تستهويهم هذه المعاني وتتفتح لها نفوسهم ويتكلفون بها اشد الكلف .

ومن جراء ذلك انقلبت الفلسفة متحفاً تتراكم فيه اكداس الاستنتاجات والفروض والاوهام. ولئن تهيأ للفلسفة في بعض مراحل تاريخها ان تظاهر الفكر وتكون اداة صالحة للنظر ، الا انها كانت في غالب الاحيان عقبة كأداء في سبيل العمل ، ولا يكاد يؤثر عنها انها اسهمت يوماً في تغيير العالم . لقد كان جل همها ان تفسر العالم في مجموعه ، وتربط بين مختلف اجزائه . ولما كانت تعوزها معرفة الروابط الحقيقية بين هذه الأجزاء ، اصطنعت روابط وهمية من نسجها فاكملت الوقائع الناقصة بالافكار والمعاني ، وسدت الثلم والثغرات بالسوانح والخواطر ، فكان نسيجاً اوهن من بيت العنكبوت .

ولكن كل حال يزول . فما اطل عصر النهضة حتى تناثرت هذه الخيوط البالية شذر مذر ، وتفرقت ايدي سبا – او كادت . وانقضى عهد الفلسفة التقليدية الى غير رجعة ، واستلم العلم التجريبي زمام الموقف فتنفس العالم الصعداء ودلفت الانسانية في آفاق لم تكن بالحسبان .

الفرق بين العلم والفلسفة

وهذا يسوقنا للكلام عن الفرق بين العلم والفلسفة : يمتاز العلم من الفلسفة بطابع الدقة . فتعابيره من وجهة عامة واضحة لا تحتمل اللبس ، بحيث ان الكلمة الواحدة تعني شيئاً واحداً ، وشيئاً واحداً فقط ، عند جميع العلماء ، وهذا الشيء منضبط غاية الانضباط ، محدد كل التحديد .

وكلما تقدم العلم تقدمت تعابيره ، فتوضع اصطلاحات جديدة لمسايرة ما يكتشف من وقائع جديدة ، او تضفى معان جديدة على الاصطلاحات القديمة. فمثلا ان المعارف الجديدة التي جاءت بها نظرية النسبية ساقت العلماء الى ادخال تعديل في معاني الاصطلاحات القديمة الآتية : حركة *motion* وسرعة *velocity* وتآن *simultaneity* للخ .

ولا شيء من ذلك في الفلسفة التي لا عهد لها بالدقة في اللفظ والتحديد في المعنى . فان عدداً كبيراً من الكلمات ، فنية كانت او غير فنية ، تستعمل في كتب الفلسفة بمعاني مختلفة ، حتى من قبل كاتب واحد في احيان كثيرة . بل انه حتى عندما تستعمل الفلسفة لفظاً بمعنى واحد محدد ، فان هذا المعنى يختلف غالباً عن المعنى المستعمل في العلم .

ولا يقتصر سوء هذه الحال على اعاقة التفاهم بين الفلسفة والعلم ، بل هي تعرقل ايضاً سير الأمور في داخل الفلسفة نفسها . وهذا ما جعل الكثيرين[1] ينعون على الفلسفة تشويشها ويعزون وجود العديد الأكبر من مشاكلها الى مساوىء اللغة كما رأينا .

ولهذا التردي في لغة الفلسفة ثلاثة اسباب رئيسية :

(١) يبدو ان الفلسفة ليست لها الفاظ محددة متفق عليها ، لانه لا يوجد نظام موحد من المعرفة الأساسية متفق عليه يعرف بهذا الاسم له هيكله الخاص والفاظه المحددة واصوله المقررة وتعاليمه المعترف بها .

(٢) ان لغة الفلسفة تختلف عن لغة العلم اختلافاً كبيراً ، لان الفلسفة تنزع

---

(١) لا سيما اصحاب المذهب الوضعي الجديد او الوضعية المنطقية .

الى استعمال الألفاظ بمعنى ذاتي ؛ بينما ينزع العلم الى استعمالها بمعنى موضوعي .

(٣) تختلف لغة الفلسفة عن لغة العلم لان الفلسفة تنزع الى التفكير في الأشياء كما تتكشف لحواسنا الأولية الفجة ، بينما العلم يفكر فيها كما تتكشف للآلات الدقيقة .

ولنتناول بالتفصيل كل واحد من هذه الأسباب على حدة .

(١) ان العلم لم تضبط الفاظه ويتفق عليها الا عندما تهيأت له نواة صالحة معترف بها. فكلمة « حركة » *motion* مثلاً كانت تستعمل بادىء الأمر بمعنى مبهم جداً ، فكان لا يُفرّق بينها وبين (سرعة) *velocity* و (زخم) *momentum* و (طاقة) *energy* بل كانت تطلق على هذه المعاني جميعاً دون تميز بينها . ولكن الأمر قد تغير عندما تقدم العلم وتكونت له نواة صالحة للعمل . وهناك ميادين في العلم لا تزال الوقائع الأساسية فيها غير مستكملة كما هو حاصل في نظرية الكم *quantum theory* مثلاً : فيرى ادنغتون *Eddington* ان « مصطلحات نظرية الكم هي الآن من الالتباس والتشويش بحيث يكاد يكون من المستحيل الابانة عنها بوضوح » .

لقد كانت الفاظ الفلسفة دائماً على هذه الحال ، حتى لقد ظن ان ذلك كُتب عليها ولا محيص لها عنه ، وانها ستظل كذلك الى ان يتمكن الفلاسفة من الاتفاق على الاسس العامة التي ينبغي ان يبنوا عليها . وهناك آراء اخرى حول هذا الموضوع . وقد بذلت عدة محاولات لوضع حد لهذا التشويش منيت كلها بالفشل . فقد عكف ليبنتز *Leibniz* على نحت لغة فنية دقيقة للفلسفة وبناء علم رياضي لتطبيقه عليها اسوة بعلوم الطبيعة . لقد كان يأمل ان يكتشف يوماً ان الافكار الأساسية للعقل الانساني يمكن ردها جميعاً الى عدد صغير جداً من العناصر الأولية او « المعاني الجذرية » *root - notions* يمكن التعبير عن كل واحد منها عندئذ بحرف او رمز عام كرموز الجبر . فلو تحقق ذلك ، اذن

لكان من الممكن وضع علم رياضي لمعالجة هذه الرموز . وكان ليبنتز يظن ان علماً كهذا من شأنه ان يضع حداً للجدل البيزنطي الذي لا ينتهي بين الفلاسفة ، كما ان قواعد علم الحساب تضع حداً للجدل بين الحاسبين . ولكن جهوده قد اخفقت . فقامت محاولات من هذا القبيل قريبة من عهدنا منيت كلها بالفشل . وكانت النتيجة ان الفلسفة ظلت تستعمل الفاظاً رديئة لا تملك لغة التداول غيرها.

يضاف الى ذلك ان اكثر مسائل الفلسفة عسيرة . فعدد كبير منها مرهق للعقل ، مستنزف لعصارته في جهد ضائع لا ثمرة له ولا طائل وراءه ، ولا تزال كما هي بدون حل منذ مئات السنين وما ذلك الا لانها مشاكل باطلة وهمية لا اساس لها كما رأينا في الفصل السابق . اننا اذ نناقش هذه المشاكل نشعر اننا بازاء ظلال باهتة لا قرار لها ولا سبيل الى اقتناصها ، واننا نضرب في فيافي وقفار بعيدة عن واقعنا واحوال حياتنا . ويزيد الأمر حرجاً ان اللغة التي نستعملها اداة للخوض في هذه الميادين هي لغة التداول . الا فبئست من اداة ! كيف لا وهي اداة عملية فجة اصطنعها رجل الشارع او الرجل البدائي قبله ، من تجاربه الأولى وخبراته الفجة ، ليعبر بها عن الخواطر التي تقدح له وهو يعاني هذه التجارب والخبرات ويعيش واقعه المرير . وانها لسخرية عظيمة ان تستعمل اداة كهذه في امور مجردة لا تربطها بعالمنا الواقعي الا اضعف الصلات واوهنها . وحالنا هنا كحال طبيب جراح يجري عملية دقيقة بادوات النجارين .

ويذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين ولا سيما اصحاب المذهب الوضعي الجديد الى ان لغة التداول وعلم النحو مرشدان سيئان للميتافيزيقا . ولم يألوا جهداً في اظهار تأثير صياغة الالفاظ في الفلسفة : ويضرب برتراند رسل مثلاً على ذلك بالرأي القائل انه لا يمكن ان توجد حركة بدون محرك ، ولا تفكير من غير مفكر . لا شك في ان الناس جميعاً يعتنقون هذا الرأي . لكنه في الحقيقة ، مستفاد من فكرة لاشعورية عادةً مؤدها ان مقولات النحو[1] هي ايضاً مقولات عالم

(١) مثل قولنا لكل فعل فاعل .

الواقع. ويمكن ان نجد ايضاحاً لهذه النزعة ايضاً في فيزياء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ؛ فعندما اصبح من المقرر في ذلك الوقت ان الضوء ذو طبيعة موجية قال العلماء انه اذن هنالك موجات فلا بد ان يكون هنالك شيء متموج، فلا فعل بدون فاعل . وهكذا ثبت وجود الاثير في التفكير العلمي باعتباره « فاعل الفعل تموج » *The nominative of the verb to undulate* كما عرفه اللورد سالسبري *Salisbury* فضلت الفيزياء بذلك ما ينيف على القرن ضلالاً بعيداً. وكلنا نعلم ان هناك فلاسفة يقولون بالعدم او اللاوجود ويتنطعون في تقرير نوع وجوده — اجل نوع وجود العدم او اللاوجود، وجود ما هو بحكم التعريف غير موجود ! وهو تناقض في الحدود واضح لا يحتاج الى فضل بيان — فسبحان مغير الاحوال ! وما ذلك الا لأن اللفظة المضللة (عدم) او (لا وجود) هي من مقتنيات اللغة ، فكيف يهنأ لهؤلاء الفلاسفة رقاد اذا لم يفرغوا فيها شحنة وجودية بوجه من الوجوه ، وانها لبلهوانية مماثلة ايضاً تلك التي تقوم على تسمية « الفراغ » لتوهمنا انه موجود . هذه امثلة عن مآسي الفكر عندما تقوده اللغة .

(٢) بل انه حتى ولو اتفق جميع فلاسفة الارض على معاني الالفاظ التي يستعملونها، فان استعمالهم لها يظل في الغالب مختلفاً عن استعمال رجال العلم. والسبب في ذلك ان رجل العلم يسلم بوجود عالم موضوعي خارج عنا ، مستقل عن عقولنا ، وقد اتخذ لنفسه مصطلحات خاصة لوصف هذا العالم . واما الفلسفة فانها على وجه العموم لا تسلم بوجود عالم من هذا القبيل ، بل لا تني عن اثارة الشكوك حوله والاكثار من فطان الاشتباه فيه . لذلك كان جل اهتمامها منصرفاً الى تحليل الاحاسيس والافكار التي توحي لنا بوجود هذا العالم والتشكيك فيها . ومن هنا كانت لغة العلم موضوعية واقعية ولغة الفلسفة ذاتية مثالية .

ولنوضح ذلك بالفعل « رأى» والصفة « احمر » .

أ — ان كلمة « رأى » لها معنى واضح محدد لدى رجل العلم . فعندما يقول

انه (يرى) نجم الشعر مثلاً ، فهو يسلم بأن الشعرى موجودة خارج عقله وان اشعة الضوء المنبعثة منها ترسم على شبكيته صورة الشعرى ومنها ينتقل التأثير الى دماغه . فاذا قال رجل سكران انه « يرى » ثعابين حمراء حوله ، – ولا ثعابين في الحقيقة – يرد العالم بأن هذه « الرؤية » كاذبة ، تنجت من رنح السكر ، لأنه لا وجود لهذه الثعابين ، فلو كانت موجودة بالفعل لانعكست على عينيه اشعة منها ، اذ ان ماهية « الرؤية » عنده هي انتقال اشعة الضوء من الجسم المرئي الى شبكية الرائي .

بيد ان كثيراً من الفلاسفة يعترضون على ذلك . فهم يؤكدون انه عندما اقول اني « ارى » نجم الشعرى فاني «ارى» في الحقيقة النجم الذي كان موجوداً منذ ثماني سنوات . وعلى ذلك فقد اكون ارى الآن شيئاً لم يعد موجوداً بالفعل ، لأنه يمكن ان يكون قد اختفى من الوجود في اثناء السنوات الثمان التي يتطلبها وصول الضوء المنبعث عنه الى عيني . ويذهب برتراند رسل الى انه من غير الصحيح ان يقول قائل انه « يرى » نجما عندما يرى الضوء المنبعث منه فقط ، كما انه من غير الصحيح ان يقول قائل انه « يرى » نيوزيلندة عندما « يرى » شخصاً نيوزيلندياً يتجول في مدينة لندن . وينطبق هذه النظرة ايضاً على فسيولوجي يفحص دماغ مريضه . فأكثر الناس يعتقدون انما يراه الفسيولوجي موجود في دماغ مريضه ، بينما يعتقد الفيلسوف العكس ، ويؤكد ان ما « يرى » الفسيولوجي موجود في دماغه هو لا في دماغ مريضه . وبحسب هذه النظرة فان السكران يمكنه بالفعل رؤية ثعابين حمراء في حجرته ، لكن الرجل الصاحي قد لا يتمكن ابداً من رؤية ثعابين خضراء فوق العشب ، فلعلها ان تكون قد توارت ، عندما وصل الضوء المنعكس عنها الى عينيه . والخلاصة ، يعتقد الفلاسفة اننا لا نرى الا الاشياء التي هي في داخل رؤوسنا ، بينما يعتقد العلماء اننا لا نرى الا الاشياء التي هي خارج رؤوسنا .

---

(١) والانكى من ذلك ان هؤلاء الفلاسفة يفرقون بين « العدم » و « اللاوجود » !

ب – وكما ان كلمة « رأى » لها معنى واضح محدد لدى رجل العلم، فكذلك كلمة « احمر » . فعندما يقول رجل العلم ان هذه الزهرة « حمراء » فانه يعني ان الضوء الذي ينعكس عنها له خصائص موضوعية محددة يمكن تعيينها بذكر طول الموجة بالانجستروم او عدد التموجات في الثانية . فاذا وقع ضوء ذو طول موجي خاص او عدد معين من التموجات على عينين سويتين لانسان، يحدث فيهما ما نسميه « احساساً باللون الاحمر » ، فنرى زهرة حمراء. فاذا لم تكونا سويتين ، بل كانتا مصابتين بعمى اللون الاحمر – *colour-blindness to red* . فانــه سيظل يرى الزهرة بضوء هو احمر بالمعنى العلمي لكلمة احمر ، اي له طول موجي معين، ولو انه لن يراها حمراء بالمعنى الحسّي المعروف .

لكن عندما يقول الفيلسوف ان هذا الشيء احمر ، فانه لا يعني طولاً موجياً ما او عدداً معيناً من التموجات ، موجودة بصرف النظر عن الرائي ، بــل هو يعــني في العادة ان الجسم المرئي يحدث احساساً باللون الاحمر في عينيه هو او في عيني شخص آخر . وكما ان رجل العلم يستعمل الفعل « رأى » للدلالة على شيء يقــع خارج رأسه ، فكذلك هو يستعمل الصفة « احمر » للدلالة على شيء موضوعي خارجي ، اي على الضوء اصلاً ، بينما يستعمل الفيلسوف هــذه الصفة للدلالة على شيء باطني ، اي على احساس لوني اصلاً . وهكذا فالعمى اللوني يمكن ان يغير الالوان بالمعنى الفلسـفي فقط ، لا بالمعنى العلمي .

(٣) الفلسفة بمعنىً ما نكسة الى الوراء ، وعنوان على الرجعية والتــأخر في عصر منطلق متفتح يزهو بالعلوم والفنون ويموج بالمعارف التي غيرت وجه الارض واخترقت اطباقها وبدأت تطرق ابواب السماء لتغزوها وتحمل اليهــا رسالة الانسان . فــأين الفلاسفة من كل هذا ؟ فهم لا يقتصرون على التعبير عن آرائهم بلغات مختلفة ، بل ان افكارهم نفسها تجري على اسس مختلفة ايضــاً . فهم لا يزالون يفكرون بعقلية القرون الاولى عندمــا كان الانسان يعتمد على حواسه الخمس وحدهــا ولا يعرف المقاييس والآلات واجهزة الدقة والضبط . انهم لا يزالون يصفون الاشياء وصفاً مبنياً على ما تحدثه هذه الاشياء في اعضاء الحس ،

بينا يصفها العلماء وصفاً مبنياً على مـــا تحدثه في الآلات والاجهزة الحساسة . وهكذا فالفيلسوف لا يقتصر امره على انه يتكلم لغة ذاتية ، بل هو ايضاً يفكر تفكيراً ذاتياً . وكذلك العالِم لا يقتصر امره على انه يتكلم لغة موضوعية ، بل هو ايضاً يفكر تفكيراً موضوعياً . فشتان بين مُشرق ومُغرب !

ولقد ترتب على هذه الفروق بين الفلسفة والعلم نتائج عدة يمكن حصرهـا في خمسة ميادين هي :

(أ) الكم والكيف (ب) انصـــاف السمات (ج) الافراط في التبسط (د) التفكير الذري (هـ) العلية .

فلنتكلم عن كل منها على حدة لنرى كيف يفكر كل من الفيلسوف والعالم .

(أ) الكم والكيف

نجد الفيلسوف في العادة يفكر تفكيراً كيفياً ، بينا نجد العالم يفكر تفكيراً كمياً . فالفيلسوف يعرّف قطعة السكر مثلاً بتمداد صفاتهـا من بياض وحلاوة وصلابة الخ . لكن العالِم يشرح معامِلات الصلابة ، وانعكاس الضوء ، وتركيز الايدروجين ، ويحدد الدرجة التي يجب ان تبلغها الصلابة والحلاوة والبيـــاض لحصول السكر . وبينا يعلن الفيلسوف ان الحرارة والبرودة لا تجتمعان ، فـلا يمكن للجسم ان يكون حاراً او بارداً في وقت واحد ، يؤكد العـالم ان الحرارة على درجات متساوقة لا نهاية لها ، وانها والبرودة امران نسبيان ، ولا معنى ابداً للقول بأنه لا سبيل الى اجتاعها معاً .

ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي، لبيان كيف يفكر الفيلسوف والعالم ، كل على حدته ، في هذه الناحية ، وكيف يندفع الفيلسوف بدون ترو ويسارع الى ابتسار آراء وأفكار لا موجب لها ، بينا لا يقرر العالم الا ما تقدمه له التجربة والملاحظة ، ولا يقبل ابداً ان يجاوز ذلك بمقدار انملة .

بينا نحن في غرفة مريحة دخل علينا رجل (أ) من الخارج وهو يصطك من البرد والزمهرير . فقال : « يا لها من غرفة دافئة ! » . وفي هذه الاثنـــاء خرج رجل من الحمام ودخل علينا فقال : « يا لها من غرفة باردة ! » . ولما كانت هذه الغرفة لا يمكن ان تكون باردة ودافئة في وقت واحد ، فان الحرارة والبرودة لا يمكن ان تكونا صفتين حقيقيتين للغرفة ، وانما هما فكرتان من عقلَيْ (أ) و (ب) . ثم جاء رجلان آخران (جـ) و (د) فدخلا الغرفة ، احدهما من قصر منيف ، والآخر من زريبة يجد حرجاً في ايلاج جسمه فيها . فقال الاول : « يا لها من غرفة ضيقة ! » . وقال الآخر : « يا لها من غرفة واسعة ! » . ولما كانت هذه الغرفة لا يمكن ان تكون ضيقة وواسعة في آن واحد ، فان الضيق والسعة لا وجود لها الا في عقلَيْ (جـ) و (د) . فالغرفة في ذاتهـــا ليس من الممكن ان يكون لها اي صفة من صفات الجسم ، وانمـا هذه الصفات معانٍ في أذهان اصحابها . ويمكن ان نمضي في هذا البرهان حتى غايته ، فنجرد الغرفـة من جميع صفاتها . ولما كانت الغرفة ليست سوى مجموع صفاتها ، فانهـا ستختفي عندئذ تماماً ، ولا تبقى الا ببقاء العقول الاربعة التي تفكر فيها .

هذا ما يدلي به الفيلسوف . وامـا العالم فانه يقول بكل بساطة وبدون اطالة في الكلام لان ذهنه لا يتسع للعنت الميتافيزيقي : عندما يدخل الرجل(أ) الى الغرفة يقول : « هنا أدفأ من الخارج » بينا يقول (ب) : « هنـــا أبرد من الحمام » . وكذلك يقول (حـ) : « هنا أضيق من القصر » ويقول (د) : « هنا أوسع من الزريبة » . وكفى الله المؤمنين القتـــال ! فالحرارة والبرودة والضيق والسعة امور نسبية ، ولا معنى في الطبيعة لاجتماعها او اختراقها .

(ب) انصاف السمات

ومن هذا القبيل ايضاً ميل الفلسفة — متأثرة في ذلك بالمنطق الصوري — الى وصف العالم بالسواد او البياض كلية ، متجاهلة التدرجات التي تحدث في خبرتنـا

للعالم الذي يحيط بنا . واكبر مثل على ذلك قانون « الثالث المرفوع » الذي سيطر على المنطق الصوري منذ عهد ارسطو ، فكانت له اوخم العواقب .

ينص هذا القانون على ان كل شيء اما ان يكون (أ) او (لا أ) . فالشيء اما ان يكون ابيض او لا ابيض ، اسود او لا اسود ، ولا يمكن ان يكون لا هذا ولا ذاك ، وهو ما يسمى بالثالث المرفوع .

هذا ما يقوله الفيلسوف الذي اشبعت نفسه بحب الاطلاق وفرضه على الطبيعة . فالفلاسفة مرضى دائماً بداء الاطلاق وتعميم النتائج ، واما العلماء الذين لا يعترفون بغير النسبي قانوناً عاماً للطبيعة ، فانهم يعلمون ان كل شيء فيه نصيب من (أ) ونصيب من (لا أ) في وقت واحد معاً .

فمثلاً ، يقرر هذا القانون ان كل كمية اما ان تكون متناهية او لا متناهية . فاذا كان ذلك كذلك فان نصف كمية متناهية يجب ان تكون متناهية دائماً . انها لا يمكن ان تكون لا متناهية ، والا كان مجموع كميتين لا متناهيتين متناهياً ، وهذا خلف . ففي السلسلة المحتوية على الكميات :

$$١ ، \frac{١}{٢} ، \frac{١}{٤} ، \frac{١}{٨} ، \frac{١}{١٦} ، \frac{١}{٣٢} ...$$

التي لكل واحدة منها نصف الكمية السابقة ، يجب ان يكون كل جزء منها متناهياً مهما امتدت السلسلة . فاذا استمرت الى غير نهاية ، كان لدينا تتابع لا متناه من كميات كل واحدة منها متناهية . فمجموع كل اجزاء السلسلة هو الآن مجموع عدد لا متناه لكميات متناهية . وهكذا فلا بد ان يكون – وفقاً لقانون الثالث المرفوع – لا متناهياً . ولكن قليلاً من علم الحساب يظهر لنا انه متناه اذ هو ٢ .

هذه هي المغالطة التي تنطوي عليها حجة زينون الايلي المشهورة ضد فرض

الحركة . وهذه الحجة مدارهـا ارنب يسابق سلحفاة . ولتبسيط الامور نفرض ان الارنب يجري بسرعة تعدل ضعفي سرعة السلحفاة . ولنفرض ان هذه السلحفاة انطلقت من النقطة (أ) الى النقطة (ب) قبل الارنب بدقيقة واحدة، فلحق بها الارنب واستغرق نصف دقيقة للوصول الى النقطة (ب) . وفي هذه الاثناء كانت السلحفاة قد سبقت الارنب فقطعت المسافة من (ب) حتى (جـ) التي تعادل بالطبع نصف المسافة بين (أ) و (ب) . واما الارنب فمن الطبيعي انه قطع هذه المسافة بربع دقيقة . وهكذا دواليك . فكلما حـاول الارنب اللحاق بالسلحفاة ، تكون هذه قد سبقته ، فهو لن يدركها الا بعد ان يكون قد قطع المسافة الفاصلة بينه وبينها ، وكلما حـاول قطع هذه المسافة تكون السلحفاة قد قطعت مسافة اخرى ، ويظل الامر على هذا المنوال الى غير نهاية . فيكون مجموع زمان السباق بالدقائق .

$$١ + \frac{١}{٢} + \frac{١}{٤} + \frac{١}{٨} + \frac{١}{١٦} + \frac{١}{٣٢}$$ الى غير نهاية .

من الواضح ان السلسلة لن تنتهي ابداً . ولما كانت هذه السلسلة – تبعاً لقانون الثالث المرفوع – تتألف من عدد لامتنـاه من الحدود المتناهية ، فان مجموع زمان السباق لا بد ان يكون لا متناهياً . وسيظل الأرنب الى الأبد متخلفاً عن السلحفاة . وكما كان الحال في المثل السابق ، تكمن المغـالطة في افتراض ان الكميات لا بد ان تنقسم إلى كميات متناهية وكميات لا متناهية ، ولا واسطـة بينها ، كما ينص على ذلك قانون الثالث المرفوع .

ان قانون الثالث المرفوع سخيف حقاً ؛ فبمقتضاه يجب ان يكون الانسان في كل لحظة من حياته اما شاباً او لا شاباً ، بحيث ان الانتقال الى اللاشباب لا بد ان يحدث في برهة واحدة من حياته لا تدرج فيها . وهكذا يمضي الشباب في طرفة عين . وهذا ينطبق على جمال المرأة وصحة المريض.و.. الخ . فما اضيق

الطريق الذي يريد المنطق الصوري ان يسلكنا فيه ، وما اغرب النتائج التي سيقودنا اليها ، وكم كانت حرماننا عظيماً لو بقينا قوماً متزمتين لا نترسم الا خطى هذا المنطق الأعرج !

ان الحياة كلها صراع بين المتناقضات ، ومزيج من انصاف السمات . انها تكذيب صريح لقانون الثالث المرفوع الذي وضعه المناطقة القدماء . فمعظم الأشياء انما تكمن في هذه المنطقة التي يريدونها منطقة حراماً مليئة بالشوك والعوسج ، وهي في حقيقة امرها منطقة غنية مزدانة بالورود والرياحين .

جـ – الافراط في التبسيط

ان عمل الفيلسوف مقصور على تركيب الوقائع المعروفة وتحليلها . واما رجل العلم فهمته الى حد بعيد اكتشاف وقائع جديدة . فعندما يجد الفيلسوف نفسه مسوقاً الى تحليل عالم معقد غاية التعقيد مستغلق على العقل اشد الاستغلاق، فانه في هذه الحالة ينزع الى رد كل مشكلة الى هيكلها الفج العاري ، وذلك باستبعاد كل شيء لا يبدو له امراً جوهرياً . لكن رجل العلم ، لما كان يبحث دائماً عن شيء جديد ، فمن الطبيعي ان يُبقي على جميع التعقيدات ويعض عليها بالنواجذ ، فهو يرحب بها ما دام يأمل منها ان تشق له طريقاً الى ميادين جديدة من المعرفة .

وما نود اظهاره الآن ، فهو ان الفيلسوف يُبسّط المشكلة تبسيطاً شديداً يفقدها طبيعتها . وكثيراً ما يترك الامور الجوهرية لانها في نظره هو غير جوهرية .

ولنضرب لذلك مثلاً . قد يتساءل الفيلسوف : لماذا تبدوا الزهرة حمراء ، وأين يكمن احمرارها ؟ ان هذه المشكلة – ككثير غيرها من مشاكل الفلسفة الرئيسية الاخرى – ترجع الى افلاطون . ففي محاورة طيايطيطس *Theaetetus*

يصل سقراط الى النتيجه التالية : وهي ان اللون ليس يكن لا في أعيننا ولا في الجسم الخارجي المرئي . ويقتفي الفيلسوف العصري في العادة اثر افلاطون ، الى حد ان يستبعد من المناقشة جميع العوامل ، فلا يستبقي الا الزهرة والعقل الذي يدركها، لأن هذين العاملين في نظره هما وحدهما العاملان الأساسيان في المشكلة. وحجته في ذلك ان الزهرة يمكن ان تبدو زاهية اللون لانسان ، وداكنة لانسان آخر . فاللون اذن لا يكن في الزهرة ! والا لظهر على لون واحد في الحالين ، فلا بد ان يكون مكانه اذن عقل الرائي ، ويمضي فيلسوفنا في حجته على نحو ما رأينا في مثل الغرفة التي دخل اليها اربعة رجال ١٠٢

واما العالم فانه لا يستبعد شيئاً البتة، كما هو شأنه دائماً ، لأنه يعلم ان العوامل كثيرة معقدة ، فلا يُفرّط بشيء منها . ويأتي في مقدمة هذه العوامل عامل النور الذي يضيء الزهرة ، والذي لا يعيره فيلسوفنا كبير اهتمام ، لانه في نظره عرض زائل . بينما هو في نظر العالم عامل هام جداً ، ما دامت الزهرة لا تبدو حمراء اثناء انعدامه ، بل تبدو سوداء . اجل ، ان الزهرة لا تبدو حمراء ما لم يكن هناك لون احمر تعكسه هذه الزهرة ، فلا بد ان يكون في الضوء الذي ينيرها مركب احمر له قيمة معلومة . وعلاوة على ذلك ، فانه في حال وجود الضوء الاحمر ، لا بد للانسان الذي يرى الزهرة من ان تكون شبكيته سليمة حساسة للون الاحمر ؛ فلا تكون مصابة بعمى هذا اللون . وهكذا نرى انه كيما تبدو الزهرة حمراء لا بد من توفر ثلاثة شروط على الاقل :

اولاً : لا بد للنور الذي تظهر بواسطته من ان يحتوي مقداراً من الضوء الاحمر .

ثانياً : لا بد لسطح الزهرة من ان تكون له القدرة على ان يعكس الضوء الأحمر .

ثالثاً : ينبغي ألا يكون الشخص الذي يرى الزهرة مصاباً بعمى اللون الأحمر .

فاذا رجعنا الى سؤالنا الأصلي : أين يكمن اللون الأحمر للزهرة ؟ فاننا نقول ان هذا السؤال ليس مصوغاً صياغة حسنة ، فلا معنى له. وذلك لانه لا يوجد في الطبيعة احمرار او لون احمر ، بل يوجد فيها اشياء حمراء . وهو لا معنى له ايضاً لأن في منطوقه كلمتين تفترضان مقدماً ان للاحمرار مكاناً محـــدداً هما « أين » و « ويكمن » والحال انه ليس له مكان محدد ، بل هو شائع . واذا كان لا بـــد من الجواب ، على ألا يؤخذ هـــذا الجواب بحذافيره ، فاننا نقول ان الأحمرار يكمن في :

اولاً : الشمس او اي جسم منير آخر يبعث باللون الأحمر ؛

ثانياً : سطح الزهرة الذي يعكس اللون الأحمر ؛

ثالثاً : شبكية الرائي للون الأحمر .

ان هذه المناقشة الموجزة تظهر لنا ان رؤية الاحمرار أشد تعقيداً مما يتبادر الى ذهن الفيلسوف التقليدي ، هذا الى ان مقالة رجل العلم نفسه في هـــذه المسألة ليست وافية بالغرض حتى الآن ، لأنها لم تستكمل بعد جميع عناصر البحث .
والدليل على ان رؤية الاحمرار مسألة معقدة جداً ، اننـــا ، بدلاً من ان نتساءل : « لماذا تبدو الزهراء حمراء ؟ » اذا تساءلنـــا : « لماذا تبدو الشمس في المغيب حمراء ؟ » يصبح الجواب الذي ادلينا به اعلاه عديم الجدوى وغير صالح اصلاً .

فالجواب الجديد يلخص في أن جو الأرض يختلس بعض المركبات من ضوء الشمس وهو في طريقه الينا . وهو يختلس الضوء الأزرق اكثر مما يختلس الضوء الأحمر ، فيضفي بذلك على السماء لونهـــا اللازوردي الجميل . وينتج عن هـــذا الاختلاس ان تزيد نسبة اللون الأحمر فيما تبقّى من ضوء الشمس ، فتبدو الشمس لأعيننا اكثر احمراراً مما هي في الحقيقة . هذا في جميع اوقـــات النهار . وأما عند الشروق او الغروب ، فان ضوء الشمس يقطـــع مسافة اطول مما في العادة

وهو يخترق جو الارض ، بحيث ان كمية أكثر من المعدل من اللون الأزرق تكون مختلسة ، فتبدو الشمس أكثر احمراراً مما في العادة . فاذا قارنا هـــذه الاخيرة بمظهرها المألوف لأعيننا قلنا انها تبدو حمراء .

واذا اردنا ان نعبر عن هذه الظاهرة تعبيراً آخر ، قلنـــا ان عملية طويلة من التطور اعطت نوعنـــا الانســاني عيوناً حساسة فقط لتلك الاطوال الموجية من الاشعة التي تضيء بها الشمس الارض ، وهي اكثر مـــا تكون حساسية لتلك الاطوال الموجية التي تصل الينا منهـــا بكميات هائلة . وعند الغروب ، يختل التوازن المعهود لهذه الالوان ، على الوجه الذي فصّلناه ، فيبدو ضوء الشمس احمر اللون .

واذا تساءلنا ايضاً : «ما بال الاجرام الفلكية التي تبعد عنا في الفضاء بعداً سحيقاً ، ما بالها تبدو حمراء ؟ » نجد ان التعقيد في رؤية اللون الاحمر يبلغ غايته . فنحن هنا بازاء مشكلة عظيمة من اهم مشاكل علم الفلك الحديث . فهذه الاجرام انما هي سُدمٌ كبيرة تقع خارج مجرتنـــا ، وهي لا تعكس الضوء كما تعكسه الارض او المريخ او القمر ، ولكن الضوء ينبثق منهـــا كما ينبثق من الشمس . فكلما بَعُد السديم عنا لاح لنا اكثر احمراراً . ومن الممكن جداً ان يكون ضوؤه يبدو اصفر او اخضر او ازرق لسكان ذلك السديم او السدم المجاورة له ، في الوقت الذي يبدو لنا نحن سكان الارض احمر ، ومـــا ذلك الا لاننا نبتعد عنه (او لأنه يبتعد عنا ، والمعنى واحد) بسرعة تقرب من سرعـــة النور . ولعل ذلك ان يكون ناشئاً عن ان امواج الضوء الآتية من تلك الابعـــاد السحيقة تخفف من سرعتها عندما تصدم عيوننا فتدخل على هنتها نسبياً ، وينتج عن هذا ان يبدو لنا السديم اكثر احمراراً مما عساه يبدو لسكانه الاصليين وهناك احتمالات اخرى فنية جداً او غاية في التعقيد لا داعي للخوض فيها الآن .

وهذا التفسير بدوره لا ينطبق على جميـــع احوال اللون الاحمر في الطبيعة ،

بل على طائفة قليلة منها فقط. وكذلك سائر الالوان لكل منها ظروفه الخاصة، بحيث ان ما يصدق على طائفة منها في بعض الظروف لا يصدق على طائفة اخرى في ظروف مباينة. فالعلم يلبس لكل حال لبوسها ليكتشف شيئاً جديداً. واما الفلسفة، فهي مريضة بداء الاطلاق وتعميم النتائج كما قلنا سابقاً. فكل لون احمر عندها سواء، ما دام احساسنا به واحداً، وما دام اللفظ الذي يطلق عليه في جميع الحالات واحداً ايضاً.

د ـ التفكير الذري

يميل الفيلسوف الى ان يكون ذرياً في تفكيره اكثر من رجل العلم. فهو يرى العالم مجموعة من الاشياء المنفصلة: الطبيعة مجموعة من الحوادث المتفككة، والزمان مجموعة من الآنات المتناهية، والمكان مجموعة من المناطق المتناهية ايضاً. فالفيلسوف اذن انفصالي.

واما العالم فهو اتصالي. فهو يرى الطبيعة مسرحاً يموج بالتغيرات المتصلة، لا تعاقباً من الاحداث التي يأتي بعضها خلف بعض. وبينما يتصور الفيلسوف الزمان تعاقباً من الآنات المتناهية، يتمثله العالم تياراً دائم السيلان. فاذا قسمه الى آنات، فان كلا من هذه الآنات لامتناه في الصغر حجماً، بحيث ان الفترة الزمانية بين آنين متعاقبين هي لا شيء. وكذلك الحال في المكان: فالفيلسوف يقسمه الى مناطق متناهية صغيرة، لكن العالم يقسمه الى اجزاء لا متناهية في الصغر *infinitesimals* والى نقط *points* المسافة بينها هي لا شيء.

ان هذه الملاحظة الاخيرة لا يقتصر امرها على انها توضح لنا الفرق بين الفلسفة والعلم وطبيعة كل منهما، بل انها ايضاً تفسر لنا الأصل الذي نشأ عنه هذا الفرق، وهو تاريخي على ما يبدو، ولو في بعض جوانبه على الأقل. فصور التفكير الفلسفي كانت قد تبلورت منذ زمن طويل قبل ان يخترع ليبنتز حساب التفاضل *differential calculus* اونيوتن نظرية الفضول *theory of fluxions*

ولما كان العلم يتقدم بالتعرف الى مشاكل تتجدد دوماً ، كان على العالم ان يُكيف نفسه وفق هذه التغيرات، والا جمّد في مكانه و فقد مبرر وجوده. هذا ، في حين ان اخانا الفيلسوف – الذي لا يعكف الا على مشاكل عتيقة تظل هي هي، لا يستشعر ابداً مثل هذه الحاجة الى التجدد ، لانه قد من عالم بال خلقت اسماله . لكن لكل قاعدة شواذها . فليبنتز ، وهو مخترع حساب التفاضل ، كان يلح دائماً وبشدة – وهذا امر متوقع منه – على القول بتواصل *continuity* جميع التغيرات التي تحدث في الطبيعة . وكذلك فعل برغسون في الوقت الحاضر .

ان هذه المسألة ليست مسألة صورية كما قد يتبادر الى اذهان البعض . فهناك اعتقاد شائع بين الناس مفاده ان التغير المتفاصل *discontinuous change* لا بد ان ينقلب تغيراً متواصلاً *continuous change* اذا كانت الفواصل دقيقة للغاية . ان هذا صحيح في بعض الوجوه ، ولكنه ليس صحيحاً في بعضها الآخر . فالسلم مهما كانت درجاته صغيرة فلن يكون والسطح المائل شيئاً واحداً والدليل على ذلك ان الجسم الصغير يمكنه دائماً ان يثبت في مكانه على درج السلم ، ولكنه لا بد ان يدور على نفسه حتى يسقط على الأرض اذا وُضع على سطح مائل . وكذلك اذا اريد دهن السلم والسطح المائل ، فان كمية الدهان المطلوبة تزيد في السلم بمقدار ٤١ ٪ عنها في السطح المائل اذا كانت الزاوية ٤٥درجة ، بصرف النظر عن كبر الدرجات او صغرها. ثم ان المنشار لا ينقلب سكيناً بجعل اسنانه صغيرة جداً، بل يظل منشاراً ما دامت له هذه الأسنان . وكلاهما يقطع ،ولكن يختلف قطع احدهما عن الآخر .

ولتوكيد ذرّية التفكير الفلسفي هذه وما يترتب عليها من نتائج وخيمة نضرب مثلاً من تناقضات زينون المشهورة التي رأينا طرفاً منها[1] . تصور سهماً

---

(١) انظر اعلاه صفحة ١٠٣ - ١٠٤

متحركاًله وضع مكاني ما (ك) في الآن(أ)ووضع آخر (ل) في الآن التالي (ب). فاذا اعتبرنا الزمان تعاقباً من الآنات المنفصلة (أ) (ب) (ج) ... الخ ، فلا بد من وجود برهة ما من الزمان يفسح فيها الآن (أ) المجال للآن (ب) ، وهذه البرهة مشتركة بين الآنين (أ) و (ب) . ولما كانت هذه البرهة تنتمي الى (أ) من احد شقيها ، فعند حلولها يجب ان يكون السهم في (ك) . ولما كانت تنتمي الى (ب) من شقها الآخر ، فعند حلولها يجب ان تكون في(ل)لكنه من المستحيل ان يكون السهم في مكانين مختلفين (ك) و(ل) فيوقت واحد ، فتكون (ك) و(ل) شيئاً واحداً بالضرورة ، وهذا يعني انه في الفترة الزمنية من (أ) الى (ب) لم يمكن للسهم ان يتحرك أبداً . وعلى هذا النحو زعم زينون انه اثبت استحالة كل حركة وبطلان كل تغير . فالحقيقة في نظره يجب ان تكون ثابتة غير متحركة، مصداقاً لمقالة برمنيدس ضد هرقليطس .

هذا مثال مما تذهب اليه الفلسفة عموماً . ولكن مذهب العلم غير ذلك . فحيث ان الفترة بين آنين متعاقبين هي لا شيء كما رأينا[1] ، فلا معنى لحركة السهم في هذه الفترة ، اذ هي لا شيء أيضاً . لذلك كان لزاماً علينا في هذه الحال ان ننظر في حركة السهم طوال عدد لا نهاية له من الآنات ، ما دام انه لا شيء اقل من ذلك يعطينا فترة زمانية متناهية . فالمسافة التي يتحرك السهم خلالها في عدد لا نهاية له من هذه الآنات اللامتناهية هي بالطبع

اللانهاية × صفر

وهي مسافة يمكن في النتيجة ان تكون صفراً او أن تكون متناهية أو غير متناهية ، كما يعلم ذلك من استبحر قليلاً في علم الرياضة . وهكذا ثبتت امكانية الحركة ، وقام الدليل على ان الكون خاضع للتغير .

---

(١) انظر اعلاه صفحة ١٠٩ .

هذا وانه عندما أقدم الفلاسفة المتأخرون على دراسة مشاكل الحركة والتغير ، افسدوا قسماً كبيراً من حجاجهم بما تعودوا عليه من قسمة الزمـــان الى آنات متفككـــة ، والتغير الى حوادث منفصل بعضها عن بعض ، فكأني بهم لا يستطيعون ان يروا في طريق طويل شيئاً آخر غـــير تعاقب من الانصيب التي توضع مسافة َكل ميل كمعالم يُهتدى بها ، فعموا عن رؤية الطريق. فلا كنط ولا بركلي وضع يده على المبدأ العام للامتناهيـــات في الصغر *principle of infinitesimals* ، بل لقد قال الاخير ان هذا المبدأ قد « اخترع بقصد مداعبة خمول العقل الذي خنع للشكوك البليدة وآثرها على معاناة آلام المضي بالعمـل حتى غايته باحثاً عن تلك المبادىء التي آمن بصحتها بحثاً صارماً لا هوادة فيـــه » . فهو لما كان يعتقد ان الوجود انما قوامه في كونه مدركاً بالحس ، فقد رفض بسخط أن يوافق على ان اللامتناهيات في الصغر يمكن ان توجـــد ، فهي من الصغر بحيث لا يُعتد بها ، ولم يقبل ان يتمكن علماء الرياضة من تحقيق اي كسب وراء تصور وجودها . والحال انها غير موجودة . ولقد كان على الخصوص قاسياً جداً على اولئـــك الذين « يؤكدون وجود لامتناهيات في الصغر للامتناهيـــات اللامتناهيات . [وهكذا دواليك] من غير ان يصلوا أبداً الى حد أخير يقفون عنده . فالبوصة تبعاً لهم لا تحتوي فقط على عدد لا نهاية له من الاجزاء ، بل على ما لا نهاية لما لا نهاية له من الاجزاء الى غير نهاية ». ويمضي في ترمته فيقول «ومهما يمكن ان يكون حكم علماء الرياضة على الفضول او حساب التفاضل ونحو ذلك ، فان قليلاً من التأمل يظهر لهم انهم بالعمل بهذه الطرائق ، لا يتصورون او لا يتخيلون خطوطاً او سطوحاً اقل مما هي مدركة بالحس . انهم بالعقل في مقدورهم ان يطلقوا على هذه الكميات الصغيرة والتي لا يكاد يعتد بها الحس اسم **اللامتناهيات** او **لامتناهيات اللامتناهيات** ، اذا طاب لهم ذلك . لكن في واقع الامر ان هذا كل شيء ، فهي في الحقيقة متناهية ، ولا يتطلب حل المشاكل فرض اي شيء آخر » .

٥ — العلية

واوخم النتائج التي اورثتها الفلسفة التقليدية تظهر عند مناقشة مبدأ العلية (السببية *causality*). فمعظم الفلاسفة يعتقدون ان مـــا يقع في الطبيعة يمكن تفكيكه الى حوادث، وان هذه الحوادث يمكن جمعها ازواجاً ازواجاً، بحيث تكون حادثتا كل زوج من الحوادث مرتبطتين احداهما بالاخرى برابطة العلة والمعلول .

وعلى هذا الأساس الخاطىء يذهب كنط الى ان القسم الاكبر من العلل العاملة في الطبيعة تحصل هي ومعلولاتها في زمان واحد ، بحيث انه اذا انقطعت العـلة ولو قبل برهة واحدة من حصولها امتنع حصول المعلول . ويضرب مثلاً على ذلك غرفة دافئة، فيزعم أنها دافئة الآن لان النار موقدة فيها الآن. وهذا ليس صحيحاً. بل الصحيح ان يقال انها دافئة الآن لأن النار كانت قد اوقدت فيها قبل الآن . فالدفء انما يحصل بعد ايقاد النار لا معها .

ويرى كنط انه لئن كانت العلة والمعلول مقترنين في الزمان حقاً ، الا انــه من الصعب تحديد اي الحادثتين المرتبطتين من الزوج علة، وايهما معلول . والمعيار الذي يقترحــه هو للتمييز بينهما يقوم على اساس « العلاقة الزمنيــــة للرابطة الديناميكية لكليهما » مثال ذلك اذا وُضعت كرة من الرصــاص على وسادة ، فلا بد ان يصحب ذلك بالضرورة حصول تجويف في الوسادة التي كان سطحهـــا مستوياً من قبـــــل . لكن ليس كل تجويف في الوسادة دليلاً على وجود كرة من الرصاص فوقها .

ثم جاء هيوم برأي جديد في العلية ، فاعلن ان جميع المعلولات متجـاورة *contiguous* في المكان هي وعللها ، وانها متعاقبة *Successive* في الزمـان . الا ان التجاور والتعاقب لا يكفيان وحدهـــما لاعتبار شيئين او حادثتين علة ومعلولاً، بل يجب ان يكون بينهما ايضاً **اقتران ثابت** *Constant conjuction* . وبعبارة اخرى ، يجب ان نلاحظ تكرار التجـاور والتعاقب عدداً كبيراً من

المرات. فنحن نتذكر اننا كنا رأينا ذلك الشيء المعين الذي نسميه ناراً، واننا كنا شعرنا بذلك الاحساس المعين الذي نسميه حرارة ، فتستعيد في الذهن اقترانهما الثابت في جميع الأحوال المشابهة في الماضي . وبدون اي تكلف آخر ، نسمي أحدهما علة والآخر معلولا ، ونستنتج وجود إحدهما من وجود الآخر » . ان قول هيوم هذا غير دقيق علمياً . وذلك لان الانسان يمكنه ان يشعر بالحرارة من غير وجود نار - وذلك شيء كثير الحدوث - ولان النار يمكن ان ينتشر لهبها من غير ان يرافق ذلك دائماً احساس بالحرارة ، واخيراً لأنه ليس لدينا وسيلة نحدد بواسطتها ايهما كان علة وايهما كان معلولاً . فلقد جرت العادة ان الحرارة تحدث ناراً ، وان النار تحدث حرارة ؛ ولكن عندما نصادف بيتاً شبت فيه النار ، فليس من السهل ابداً ان نبين ما اذا كان مبعث الحريق في الأصل حرارة ام ناراً ام شيئاً مختلفاً عن كليهما .

وعلاوة على ذلك ، ان الاقتران الثابت بين حادثتين لا يخول لنا ابداً ان نعزو اليهما العلاقة : علة - معلول . فمن الممكن اني كنت رأيت مراراً وتكراراً القطار السريع يمر أمام داري عندما يشير عقربا الساعة الى حلول وقت الزوال ، ولكن هذا ليس معناه أبداً ان احدى الحادثتين (مجيء القطار امام داري) علة للاخرى (حلول الساعة الثانية عشرة نهاراً) او العكس . وكذلك ان الناس جميعاً يرون البدر مراراً وتكراراً عندما تكون السماء صافية الاديم ، ولم يتفق لأحد أبداً ان يراها وهي ملبدة بالغيوم . ومع هذا لا يجوز لنا ان نستنتج من ذلك ابداً ان البدر هو الذي يجعل السماء صافية الاديم[1] او ان السماء الصافية هي علة وجود البدر .

وهناك تعريف علمي احدث للعلية اقترحه برتراندرسل ، وهو انه اذا وجدت الحادثة (حـ ١) توجد معها الحادثة (حـ ٢) وفترة زمانية (ز) ، بحيث

---

(١) ولو ان هناك خرافات شعبية تقول بذلك

به كلما وقعت (حـ ١) تعقبها (حـ ٢) بعد الفترة (ز) . وحتى هذا التعريف قد اظهر البحث العلمي الدقيق انــــه ليس صحيحاً كل الصحة ، اللهم الا في حالة واحدة خاصة : وذلك عندما تكون (حـ ١) هي حالة الكون بامره في لحظــة من الزمن ، و (حـ ٢) هي حالته بعد فترة زمانية (ز) .

ان الاتجاه العلمي السليم يحذرنا من معالجة مسألة العلية على اي وجه من هذه الوجوه . فكلها يقوم على تبسيط امور الكون المعقدة تبسيطاً مُسفاً . انهــا تجريدات يمكن في احسن الحالات ان تزودنا باحكام تقريبية عن الحقيقة ، ولكنها لا تعطينا الحقيقة كاملة مبرأة من كل عيب . فليس هنالك ابداً اي مبرر علمي لتقسيم ما يجري في العالم الى حوادث مجزأة ، او لافتراض ان هذه الحوادث تنتظم فيما بينها ازواجاً ازواجاً ، بحيث تكون احداها علة والاخرى معلولاً . فالتغيرات في العالم متصلة في طبيعتها ، متشابكة في لحمتها وسداها . وسنبين ذلك بالتفصيل في بحوثنا القادمة عندما نبحث وجهة النظر العلمية في مسألة العلية . وامــا الآن فسنكتفي بايراد مثل بسيط يوضح هذه المسألة ويُجليها .

تصور اني اطلقت النار على طــائر ، فسقط على الارض . فالسقوط يعتبر في العادة معلولاً ، ولكن اين العلة ؟ سيقول جميع النــــاس ان العلة هي شدي لزناد البندقية . ان هذا القول فيه تبسيط كبير للامور . فالى شدي للزناد يجب ان يضاف اشياء واشياء : يجب ان يضاف اني ، قبل هذا الشد ، قد حشوت البندقية بخرطوش وسقه انسان قبلي بكمية من البارود حُددت بعد تجارب طويلة ؛ واني قد سدّدْت فوهة البندقية نحو الهدف المطلوب ، وشددت الزناد من مكان ملائم وفي لحظة بعينها ؛ واني قبل هذا وذاك قد لاحظت سرعة الطائر ، واتجــاهه ، وقوة الريح ، ووجهة سيرها ، وتأثير مقاومة الهواء والجــاذبية في هذه الاشياء و ... و ... الى غير نهاية . وكل امر من هذه الأمور معلول بظروف وعوامل لا غاية لها ولا انتهاء . وهكذا نرى ان اصابة الهدف ليست وليدة شدي للزناد فحسب ، بل هي وليدة اشياء لا حصر لها يجب مراعاتها عند تفسير هذه الحادثة

التي يبدو لنا انها في غاية البساطة . فكل معلول مرتبط بحوادث سابقة لا نهاية لها تلتقي كلها فيه .

فما ابسط القول اذن بان جميع الحوادث في العالم تنتظم ازواجاً ازواجاً ، كل زوج منها علة ومعلول . فهذا معناه ان كل معلول له علة واحدة ، وان كل علة لها معلول واحد. وحقيقة الامر ان الكون كله يدخل طرفاً في هذه العلية . فاذا فرضنا ان حوادث الطبيعة يسودها قانون العلية ، فيجب ان نفرض ان علة اي معلول انما هي الحالة العامة للكون بامره في اللحظة السابقة لوقوع الفصل بحيث يكون لكل معلول عدد لا نهاية له من العلل . لا شك في ان هذه العلل يتفاوت تأثيرها ، فبعضها له تأثير ضئيل جداً يمكن تجاهله ، وبعضها الآخر له تأثير كبير جداً لا بد من مراعاته . فمثلاً ان نجاحي في اصابة المرمى لا يتوقف توقفاً ذا اهمية تذكر على كون المريخ يبتعد عن الارض او يقترب منها ، او على تفوق الروس على الامريكان في هندسة الصواريخ والاقمار الصناعية ، وان كان من الممكن ان يتوقف توقفاً ملحوظاً على اني حاد المزاج او هادئه ، او على اني هجعت مبكراً بالامس او تأخرت في السهرة .

ومع هذا ، فانه عند النظر في اي حادثة ، ليس من الضروري استعراض جميع الحوادث السابقة في تاريخ العالم بوصفها عللاً منفردة كلٌ على حيالها ، حتى نصل الى اولاها . فالعلل الاولى داخلة في الحساب عند فحص اخراها ، فلا حاجة لذكرها مرة اخرى . بل يكفي ان نختار خطاً مستعرضاً في برهة من الزمن بعينها . فحالة العالم في هذه البرهة – ايّ برهة يقع اختياري عليها – ستزودني بالعلة الملائمة للمعلول الذي انظر فيه . فمثلاً اذا وقع اختياري على البرهة التي شددت فيها الزناد لاطلق النار على الطائر ، فحالة العالم في هذه البرهة تحتوي على خرطوش في بندقيتي ، وعلى هبوب الريح من الغرب الى الشرق ، ولا حاجة بي بعد ذلك الى الخوض في من عساه ان يكون قد حشا البندقية ، او ما سبب هبوب الريح الخ .

وكما ان الخط المستعرض في الزمـــان لا يجوز ان يمتد حتى العلل الاولى ، فكذلك الخط المستعرض في المكان لا يشمل العــالم بأسره ، بل ان المناطق البعيدة لا تدخل في الحسبان[1] ، اذ لا سرعة تفوق سرعة الضوء . فهناك اصقاع من الكون تظل بعيدة عنا ، بحيث ان الضوء الذي يغادرهـا عند النظر في الخط المستعرض لم يصل الينا بعد . فالحوادث التي تقع في تلك الابعـــاد السحيقة لا يمكنها ان تؤثر تأثيراً بعيداً في مجرى الحوادث هنا .

يخرج معنا من كل ذلك ان العلم ـ لا الفلسفة ـ هو الطريق الصحيح للمعرفة . فهو وحده مؤهل بطبيعة تكوينه لغزو العالم وتسخيره لخدمة الانسان .

لكن يجب الا نغلو في هذا السبيل . فالعلم ليس فوق الشبهات كما يظن من لا خبرة لهم ، وحقائقه ليست قطعية لا زاد لها ، ومنطقه ليس معصوماً من الخطأ ، مهما كنا لا ننحرف عن جادته ، ولا نخرج على اصوله ونلتزم قواعـــده . فعلى الرغم من انه خير معطاء اسدى للانسان خدمـــات لا تقدر ، فهو بحكم طبيعة تكوينه ناقص مليء بالثغرات والفجوات ولا تنقطع فيه ابداً مظان الاشتبـــاه . ويرجع ذلك للاسباب التالية :

اولا : العلم يُفسد طبيعة الاشياء

فالعلم يجمع بين ظواهر ليست مجتمعة في الاصل ، ويفصل بين اشياء لا قيام لها الا متصلة . فهو يفترض الواقع شبكة من العلاقات ترتبط فيما بينهـــا برباط لا يتخلف -هو القانون- ويعمى عما فيه من احوال عينية لا نهاية لها. فتراه لا يُعنى الا بالعام او الكلي ، ولا يقيم وزناً للخاص او الجزئي ، فهو من هذه الناحيـــة يعمل في عالم المجردات كالفلسفة ، سواء بسواء .

---

(١) اللهم الا نظرياً .

فكيما يقيم العلم شبكته من القوانين والنواميس ، يبدأ بعزل بعض جوانب الشيء عن سياقها الطبيعي ، ويهمل الكيف على حساب الكم ، ويميل الى احلال الخالص مكان المشوب ، والنظام محل الفوضى ، وما يجب ان يكون من الوجهة المنطقية محل ما هو كائن بالفعل ، ويستبدل ما هو عيني مباشر لنا برموز رياضية يبلغ شبهها بالشيء الاصلي مبلغ شبه رقم التليفون بصاحبه كما قال ادنغتون مازحاً . فالجزئي او الخاص او العيني في نظر العلم انما هو حدث عارض، ومرحلة من مراحل وضع القانون او العام او الكلي ، مع انه لا وجود الا به ، ولا غنىً الا فيه ، ولا خصب الا له ، فهو الذي يجعل الشيء هو هو ، ويحققه في الزمان والمكان .

وهكذا نرى كيف يفسد العلم طبيعة الاشياء ولا يقتنص على التحقيق الا جزءاً ضئيلاً جداً من العالم بعد عملية طويلة شاقة من اللف والدوران ، فتسول له نفسه انه قد وصل الى مكنون الاشياء[1] .

ثانياً : العلم لا اجماع فيه

قد يقال ان العلم متفق عليه ، وان اجماع العلماء منعقد على تأييد كل ما جاء فيه ، بينما الفلسفة ميدان فسيح للاختلاف والانقسام تتشعب فيه الآراء والمذاهب بحيث يصعب التقاؤها حول نقطة واحدة .

والحق الذي لا جمجمة فيه ان هذا الاختلاف موجود في صلب العلم نفسه، وليس مقصوراً على الفلسفة وحدها. فمن الخطأ البين الظن ان العلم لا يدب فيه الاختلاف ولا يعرف تشعب الآراء . وان ما وقر في اذهاننا من توهم العكس مرجعه المختصرات المدرسية والكتب السطحية التي تكتب للجمهور : فأما الاولى فهي

---

(١) انظر مقالتنا « معركة العام والخاص في العلوم الحديثة » في مجلة الرسالة (اللبنانية) السنة الثانية العدد العاشر ، تشرين الاول سنة ١٩٥٦ صفحة ٢٢ ، وسنعود الى تفصيل القول في هذا الموضوع في ابحاثنا القادمة .

لما كانت لا تعرض الا النتائج المتحققة بالفعل ، فانها توحي للناس ان كل شيء في العلم ثابت راسخ كهذه النتائج سواء بسواء . واما الاخيرة فتضفي على الفروض العلمية التي لا يزال النقاش يدور حولها هالة من التقديس ، وتمثلها عقائد لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها .

ولكن ما بالنا لا نذكر والحالةهذه اختلاف آراء الاطباءفي طبيعة السرطان وأسبابه في امر التدرن وانتقاله بالوراثة ، في مزايا العلاج بالضد *allopathie* او بالمشابه *homéopathie* ؟ ولم لا نفكر في تناقض اقوال علماء الحياة في وراثة الصفات المكتسبة ؟ وأيها اصح : فيزياء لانجفين *Langevin* أم فيزياء دي بروي *de Broglie* وكلاهما حائز على جائزة نوبل ؟

وهكذا نرى ان الاختلاف ليس وقفاً على المذاهب الفلسفية وحدها ، بل يدخل في صميم العلم ايضاً . وسيظل امره كذلك ما دام عقل يفكر ، وانسان يبحث ، وواقع يعنو ويتمرد .

ثالثاً : لا يقين في العلم

اجل لا يقين في العلم . فلا يقين الا في الرياضة والمنطق ، لان قضاياهما تحليلية ، اي ليس من شأنها ان تأتي بجديد . فعندما اقول : « ٢ + ٢ = ٤ » فاني اعبر عن قضية واحدة باحدى طريقتين . اذ الاربعة يعبر عنها هكذا : « ٢ + ٢ » .

وكذلك عندما اقول : « الشيء هو هو[1] » ، فأنما اعبر عن قضية واحدة باحدى طريقين مختلفتين . اذ الشي يعبر عنه بكلمة (شيء) كما يعبر عنه بكلمة « هو هو » .

وكل قضايا الرياضة والمنطق تجري علىهذا النمط . فهي امتداد لهاتينالقضيتين

(١) وهذا هو قانون الذاتية او الهوية في المنطق .

ولكنه امتداد يتفاوت في درجة تعقيده . وهذا هو معنى ان قضاياها تحليلية ، اي ان المحمول فيها لا يضيف الى الموضوع علماً جديداً ، فهي لا تفيد علماً لا يأتي بجديد مطلقاً ، ولذلك فهي يقينية .

وأما العلم فليس كذلك ، اذ ان قضاياه تركيبية ، اي ان المحمول فيها يضيف الى الموضوع علماً جديداً . فهو اذن يُفيد علماً ، اي ينبىء بجديد . ولذا فقضاياه عرضة للصواب والخطأ – كأي شيء فيه إخبار وإنباء – فصدقها اذن احتمالي . فاذا قلت مثلاً ان الماء يغلي تحت ضغط كذا ، عندما تصبح درجة حرارته كذا ، فاني أفيد علماً ، اني انبىء بجديد ، لأن كلمة (ماء) لا تتضمن كلمة (حرارة) و (ضغط) و (غليان) الخ .

كان علماء القرن التاسع عشر وما قبله يؤمنون بمبدأ الحتمية المطلقة ناموساً عاماً في الطبيعة ، وكانوا يفسرون الكون تفسيراً ميكانيكياً بحتاً ، ويعتقدون ان المستقبل يمكن التنبؤ به بالضبط ، فيشبهون سير الأشياء بسير الساعة . وهذا امامهم لابلاس *Laplace* يصوغ مبدأ الحتمية صياغة موجزة سهلة فيقول: « يجب علينا اذن ان ننظر الى الحالة الحاضرة للكون على انها معلولة لحالته السابقة وعلة لحالته اللاحقة . فلو امكن لعقل ما ان يعرف في لحظة معينة جميع ما يحرك الطبيعة من قوى ، وموضع كل كائن بالنسبة الى الكائن الآخر ، واذا كان من السعة والشمول بحيث يمكنه اخضاع هذه المعطيات للتحليل، اذن لاستطاع ان يعبر بصيغة واحدة عن حركات اكبر الاجسام في الكون ، وعن حركات اخف ذرة موجودة ، واذن لما بقي شيء مجهولاً بالنسبة اليه ، ولأصبح المستقبل والماضي حاضرين امام عينيه » .

ولكن هيهات فمبدأ الحتمية الذي تغنى به العلماء مدة طويلة قد اخذت تدب اليه الشكوك . فمن خطل الرأي القول بأننا لا نجد في الطبيعة غير الحتمية وغير القوانين الصارمة التي لا هوادة فيها ، اي القوانين التي لا تتخلف والتي

يمكن للمعادلات الرياضية ان تتنبأ عنها بالضبط. فوجهة النظر الحديثة تذهب الى ان القوانين احتمالية تقريبية ، لا قطعية يقينية. ان مبدأ الحتمية المذكور يبقى فرضاً أجوف اذا لم يُضف اليه مبدأ الاحتمال. فاذا قسنا بالضبط سلوك حجر ملقى به من عل ، او تيار كهربائي مندفع او إشعاع ضوئي منعطف مثلاً ، فاننا نلاحظ ان هذه الأشياء لا تسير بالضبط وفق المسار الذي قررته المعادلة الرياضية وتنبأت به ، بل لا بد ان تنحرف عنه انحرافات طفيفة تسمى « اخطاء الملاحظة » وهي اخطاء تقل بدون شك كلما اجيدت وسائل البحث ، ولكنها لا تنعدم ابداً كما سنرى .

وتظهر هذه الفكرة ايضاً في حياتنا اليومية . فالقطار مثلاً لا يصل دائماً الى المحطة في الموعد المحدد له بالضبط ، يتخلف ، بل لقد يتخلف عنه لاسباب طارئة حتى في ارقى بلاد العالم واكثرها تنظيماً . وهناك اشياء نعتمد عليها كثيراً في حياتنا اليومية لثقتنا بها ثقة تقرب من درجة اليقين ، ومع هذا لها صفة الاحتمال : وذلك عندما نعتقد اعتقاداً جازماً ان هذا الجسر الضخم لن يتقوض عندما نمر من فوقه ، فنمر ويبقى سليماً ؛ او عندما نجزم بشروق الشمس غداً ؛ فنحدد مقدماً ما سنقوم به من عمل ، ثم تشرق الشمس ويحصل بالفعل ما توقعناه . ان كل ذلك على رغم تحققه بالفعل ليس له اساس من اليقين . فما يدرينا ان زلزلة ارضية ستعصف بهذا الجسر او ان حدثاً كونياً عظيماً سيطيح بالأرض غداً ويلقي بها خارج فلكها ؟ ان احتمالاً كهذا قد لا نعيره كبير اهمية لانه ضعيف جداً ، ولكنه ليس مستحيل الوقوع . وهناك ما هو اقوى منه : فالتاجر يعلم ان نجاح مشاريعه متوقف على الصدفة : فالصفقة الواحدة قد يكون فيها افلاسه أو اثراؤه . فهو يجرب حظه دائماً ، ويستعرض الاحتمالات التي سيواجهها ، فيقوم بشتى المشاريع في وقت واحد ، وهو يعلم انه اذا اخفق بعضها فلن تخفق كلها ، وبالتالي فهو يكاد يكون واثقاً من ان معدل كسبه سيكون كذا. وهكذا ، ففي كثير من الحالات نحسب معدل نجاحنا ؛ فكلما ارتفع عدد الحالات الفردية وازداد تنويعها ، ارتفع هذا المعدل ، وبالتالي

ارتفعت درجة احتمال النجاح . وكلما قلّت ، قلّت فرصة النجاح . وعلى هذا النحو يسيطر الانسان على الاحتمال بالاكثار من الحالات الفردية ورفع معدل النجاح .

ويمكن توضيح ذلك ايضاً بالمثال التالي: اذا كان لدينا كيس فيه عشر كرات كلها من نوع وحجم واحد ، وكانت توجد بينها كرة واحدة حمراء والتسعة الباقية كلها بيضاء ، ثم سحبنا كرة من الكيس ايا كانت ودون تحديد . ففي هذه الحال يمكن القول بان احتمال كون الكرة التي سحبناها من الكيس بيضاء اكثر من احتمال كونها حمراء . ويمكننا ان نقيس مقدار هذا الاحتمال ونعبر عنه بقيم عددية . فنقول في هذا المثال انه لما كان يوجد في الكيس كرة حمراء والتسعة الباقية بيضاء ، فان من المعقول القول بان احتمال سحب كرة حمراء يساوي عُشراً واحتمال سحب كرة بيضاء يساوي تسعة اعشار . وكلما كررنا عملية السحب عدداً اكبر من المرات فاننا نكون ادنى الى نتائج اصح . فلو كررنا سحب كرة من الكيس ملايين الملايين من المرات ، فاننا لا بد واجدون ان عدد المرات التي خرجت منها الكرة الحمراء يساوي واحداً من عشرة من عدد المرات كلها ، او ما هو قريب جداً من ذلك ؛ كما نجد ان عدد المرات التي خرجت فيها كرات بيضاء يساوي تسعة اعشار عدد المرات كلها ، او ما هو قريب من ذلك جداً ، وهكذا فكلما زاد عدد مرات اجراء التجربة ، اي كلما زادت الحالات الفردية ، امكن القول بنتيجة ادنى الى الصحة تقرب من السدد الصحيح .

وهذا القول يسري على لعب النرد وسائر العاب الحظ الاخرى .

وقد استخرجت من هذه الحقائق نتائج وقوانين غاية في التعقيد ، وقامت عليها الاحصائيات المختلفة ومسائل التأمين على الحياة ، ووضعت لها رياضيات جديدة كل الجدة هي التي بنيت عليها النظريات العلمية الحديثة . وهذا معنى ما يقال من ان قوانين العلوم احصائية وليست يقينية ، اي انها تعتمد على جمع اكبر

عدد ممكن من الامثلة المؤيدة التي تصلح للحياة العملية ، وليست لها قيمة مطلقة في ذاتها . فلا يجوز لنا ان نقول ان قانوناً ما صحيح صحة مطلقة ، لانه يظل من الممكن دائماً نقضه في المستقبل . فكل ما يمكن ان يقال فيه ان احتمال حصوله قد ازداد بتكرار التجارب ، فهو لا يخرج عن كونه فرضاً ، ومهما بلغت درجة احتماله من القوة فلا يمتنع عقلاً ان يأتي يوم نجد فيه ان من الخير لنا ان نتخلى عنه. فاذا صدق القانون عدداً (ع) من المرات ، فلا موجب منطقي يقضي بـأنه سيصدق ايضاً العدد (ع + ١) من المرات ، مهما كان العدد (ع) كبيراً .

فالامر هنا كما يقول هيوم بحق : « ليس من التناقض في شيء القول بأن الطبيعة يمكن ان يتغير سيرها ... ليت شعري ! اولست استطيع ان اتصور تصوراً واضحاً متميزاً ان جسماً متساقطاً من الضباب يشبه الثلج من جميع الوجوه لولا ان له طعم الملح او مس الحرارة ؟ هل من غير المعقول بأن جميع الاشجار ستزهر في كانون الاول وكانون الثاني (ديسمبر ويناير) وانها ستذبل في ايار وحزيران (مايو ويونيو) ؟ فكل ما هو معقول ويمكن تصوره تصوراً متميزاً، فلا تناقض فيه ولا يمكن ابداً اثبات خطئه بأي برهان استدلالي وبأي تفكير مجرد قبلاني *a priori* » .

اجل ، ان من المعقول جداً ان تزهر الاشجار في الخريف وتذبل في الربيع و .. الخ . فيما لو حدث تغير في دورة الأرض حول نفسها او حول الشمس ، او لو تبدلت المسافة بينهما لطارىء طرأ على نظامنا الشمسي ... فكل ذلك ليس مستحيلاً عقلاً .

قلنا انه كلما زادت الحالات الفردية امكن القول بنتيجة ادنى الى الصحة تقترب من العدد الصحيح . لكن هنالك وسيلة اخرى لرفع احتمال تنبؤ ما غير زيادة عدد الحالات الفردية . فعندما يتنبأ الخبير بالرصد الجوي بالطقس غداً ،

فهو لا يجهل ابداً ان صدق نبوءته مرهون بالصدفة . ولكنه لا يخفى عليه ايضاً انه يمكنه رفع درجة احتمال وقوعها اذا ما عنى بفحص الحالة الجوية في ذلك اليوم ، فلا يقتصر على قياس اتجاه الريح ، بل يقيس ايضاً توزيع الضغط الجوي على نطاق واسع ، وكذلك الضباب والحرارة و ... الخ .

وهكذا فكلما ادخل عوامل جديدة يُحتمل تأثيرها في الظاهرة التي يدرسها ، كان تشخيصه لها اقوم ، وازداد احتمال نجاح نبوءته .

تُرى ، هل يمكننا ان نمضي في هذا السبيل حتى غايته ؟ اذا راعينا في دراستنا للظاهرة جميع العلل التي يحتمل تأثيرها فيها ، فهل يمكننا في النهاية ان نُحوّل الاحتمال الى يقين ؟

كلا . فمن ناحية ، لا احد يقول حتى الآن بامكان مراعاة جميع الاسباب : فالظواهر الطبيعية معقدة اقصى ما يمكن ان يكون التعقيد ، وتتشابك بعضها مع بعض تشابكاً لا حد له . فرجل العلم يقتطع حزمة* او مجالاً معيناً من مجموع الكون نسميه « مشتبكاً » لتشابكه بما حوله ، ويبحث عن القوانين الاساسية التي تُسيّر هذا المشتبك ، بصرف النظر عن المؤثرات الخارجة عنه . فكل قانون انما يصلح ضمن حدود هذا المشتبك ، ولا يذهب الى ابعد من ذلك ، ولذلك فهو تمثيل تقريبي لعملية طبيعية غنية . وبعبارة اخرى ، ان المجال الذي كان موضع دراسة الباحث هو جزء من مشتبك اوسع منه . فاذا اردنا ان تكون لنا فكرة دقيقة عن اي ظاهرة تجري فيه ، فلا مناص لنا ان نراعي وجود المشتبكات التي تتاخم حدوده او تتصل به من قريب او بعيد . وهذه عملية لانهاية لها . فالغنى الحقيقي للظاهرة الطبيعية لا يُدرك غوره الا بمراعاة ذلك كله ، اي بمراعاة القانون الديالكتيكي للتداخل الكوني ، وهو أمر دونه خرط القتاد .

هذا من ناحية ؛ ومن ناحية اخرى ان تحويل الاحتمال الى يقين لا مبرر له من ضرورة ، اللهم الا داء الاطلاق الذي ابتليت به الفلسفة منذ اول عهدها

بالوجود . فالمسألة مسألة خاصية من خواص الطبيعة القصوى ، اعني ان الطبيعة نفسها لا تسمح ابداً بهذا التحويل؛فالطبيعة بسليقتها عوجاء — اذا صح التعبير — ولا تجدي محاولات الفلاسفة والعلماء لتقويمها . فمها نمن في ضبط وسائلنا واجهزتنا العلمية وتتوخّ الدقة في اتقانها ، فلن يكون في وسعنا ان نمضي في هذا السبيل حتى غايته . فكل ما نستطيع فعله انما هو ان نقترب من اليقين دون ان نبلغه . وسنجد انفسنا بعد طويل مسير اننا نطرق عالماً جديداً لا يمكن التنبؤ فيه — على وجه الدقة — عن حالة المادة اللاحقة اذا عرفت حالتها السابقة . هذا العالم هو العالم على الصعيد الأدنى *microphysique, subatomique* . فلقد اثبت هيزنبرغ *Heisenberg* بمبدئه الشهير (مبدأ اللاتعين) *Principe d'incertitude* انه ليس من الممكن ان نحدد بالضبط موقع الالكترون وسرعته في وقت واحد معاً ، وبالتالي فمن المستحيل التنبوء على وجه الدقة بفلكه في المستقبل. فلقد تخيل هيزنبرغ تجربة مثالية، الأجهزة فيها دقيقة جداً وللغاية، ومن شأنها أن تمكننا من معرفة موضع الكترون ما وملاحظته، وسرعة الألكترون في هذا الموضع واتجاه حركته . ومع كل هذا فلن نستطيع تحديد موضع الألكترون في الفضاء، وكل ما نستطيع انما هو ان نعين الموضع المحتمل للالكترون. وكذلك اذا احضرنا كوباً من الماء به سائل وقلبنا السائل بالملعقة ، فاننا نجد السائل يتحرك في الاناء حركة منتظمة . ولكننا اذا رججنا الكوب بشدة اضطرب السائل فيه اضطراباً شديداً لا يمكن تحديده بدقة والتنبؤ بتفاصيله . وكذلك الحال في انفلاق الذرة ، حيث ينطلق منها ثلاثة أشعة يتجه بعضها الى اليمين وبعضها الى اليسار وبعضها الى اعلا فهو حر في ان ينطلق كيف يشاء، ولا يمكننا أبداً معرفة مساره مقدماً . واخيراً لقد استطاع العلماء التنبؤ بمقدار ما تفقده كتلة من اليورانيوم في مدة معينة ، ولكنهم لم يتمكنوا من معرفة ايّ الذرات هي التي ستحلل وايها سيبقى، وكيف يقع الاختيار على بعضها دون بعض ، وما هو القانون « الدقيق » الذي يكمن وراء هذه العمليات .

فهناك اذن حدود لا يمكن تخطيها تفرضها الطبيعة على كل محاولة يقصد بها

اخضاعها للدقة . فكلمة « دقة » هذه انما هي كلمة مولدة – اذا صح التعبير – لا وجود لها في قاموس الطبيعة ، بل لقد نحتها فكر الانسان من تصوره للاشياء كما يريدها ان تكون ، لا كما هي بالفعل ، ومن نزعته الى الكمال . فالطبيعة تأبى الدقة ، ولا تشبه الآلة ، والصدفة تسود فيها على الصعيد الأدنى؛ اما في الصعيد الأعلى ، اي عالمنا ، عالم المحسوس ، فالحوادث الفردية التي لا حصر لها تتجمع وتتكتل ، فينشأ عنها ظواهر ترتفع درجة احتمالها ارتفاعاً كبيراً حتى ليخالها المرء يقيناً من الوجهة العملية ، وما هي باليقين من الوجهة النظرية ، اي من الوجهة الرياضية البحتة .

والخلاصة ، ان المستقبل لا يمكن التنبوء به بالضبط كما يزعم لابلاس وسائر الحتمية من دعاة مذهب اليقين في العلوم . فهؤلاء يشبهون سير الاشياء بسير الساعة . وليس الامر كذلك ، بل ان سيرها شبيه بسير اوراق اللعب . فكل خطوة نحو المستقبل تقابل استفتاحة جديدة في لعب النرد . وهذا القول ليس ناشئاً عن نقص في الآلات او عدم دقة في الاجهزة ، ولكن هي طبيعة الاشياء لا تنصاع – بحكم تعقدها وتشابكاتها التي لا تنتهي – لحيلة الانسان ولا تنثني لمعاييره ، ولا تدخل في أطره وقوالبه ، بل هي التي تأمر فيذعن لامرها ، وترسم له الطريق فلا يمكنه ان يحيد عنه ، وتحدد له نمط العمل فلا يستطيع ان يتخطاه . فليس له من الامر شيء !

رابعاً : العلم يقرر ولا يفسر

لقد كان العلم في اذهان واضعيه الاوائل يراد به تفسير الوجود . فقد كان العلماء يهتمون ، في اول عهدهم بالعلم ، بمعرفة « كيف ؟ » و « لماذا ؟ » . ولكنهم اخذوا يتخلون عن هذا الاهتمام اليوم ، بعد ان تبين لهم عبث هذه المحاولات وعقم نتائجها ، وبدأوا يتركون للفيلسوف – دون ان يكتموا سخريتهم منه ! – مهمة تفسير كل شيء .

اجل ، لقد ترك العلم للفلسفة ، منذ زمن طويل ، مهمـــة الاضطلاع ببحث العلل النهـــائية للوجود ، بعد ان اعلن فشله في هذا المضمار ولم يسفر بحثه عن شيء البتة . وكذلك تخلى عن وهم تفسير التالي بالمقدّم ، وهــذا لعمري واجب وضروري .

فمن منا لا يذكر تحليلات هيوم المشهورة في هذا الصدد ؟ فلو صح ان المقدم يمكن ان يلقي ضوءاً على التالي،فليت شعري من ذا الذي لا يرى ان العلم لم يفعل شيئاً اللهم الا انه ازاح التفسير الموعود قليلاً الى الوراء ؟ ذلك بأن كل مقدم يتطلب هو ايضاً مقدماً آخر يلقي ضوءاً عليه ، وهـــذا المقدم يتطلب بدوره مقدماً ، وهكذا دواليك ، وذلك بحكم نزعــة العقل الى تفسير كل شيء ، وهي نزعة لا تقف عند حد ، ولا يشبع نهمهـــا شيء ، ولا ينقع غليلهـــا كل تلك التفسيرات المصطنعة الموقوتة لحلقات دون اخرى من حلقات الطبيعة .

وكذلك كل غاية تتطلب غاية اخرى توضحها وتبين الغـــاية منها ، وذلك بحكم نزعة العُقل نفسها ايضاً .

وبعبـــارة اخرى لقد انقلب اليوم معنى التفسير في العلم رأساً على عقب ، واصبح له مفهوم آخر غير المفهوم المتداول بين الناس.فلقد اصبح يطلق على صياغة قوانين الاقتران والتعاقب بين الظاهرات الطبيعية . وهكذا فعلى نفسهـــا جنت براقش : فنمو فكرة العلة قد انتهى بالقضاء على هذه الفكرة ذاتهـــا . لأن وضع القوانين ليس معنـــاه تفسير هذه الظاهرات وتعليلهـــا . فلا تفسير في الامر البتة ، وكل ما هنالك ربط وتنسيق واقامة شبكة من العلاقات. وهيهات ان يفسر ذلك شيئاً .

فلنقل اذن دون مواربة ان هذه النزعة التفسيرية للعقل تقضي على ذاتهـــا بذاتها، وتبدو في آخر الامر لا عقلية.فكل ما يكتشفه انما هو انه نضع شيئاً من النظام في الحقيقة المشوشة،وان نصنف الوقائع التي لا تتناهى في جدتها وتعقيدها،

وان نستخلص البسيط الذي يغشاه ويرين عليه ركام كثيف من المركب ؛وبكلمة واحدة ، ان نعطي معنى لما لا معنى له ، بحكم اننا كائنات عاقلة لا تني ولا تنثني عن اضفاء ثوب فضفاض من العقل على ما لا شأن له بالعقل ،تحقيقاً لوجودها، وارساءً لقواعدها ، وتعميقا لمناهجها ، وامعاناً في شعورها بذاتها ، فلا شيء الا هي ![1]

يخلص معنا من كل هذا ان العلم لا يعلل ، وانما هو يربط وينسق ويلاحظ ملاحظة منهجية ، وبالتالي يقرر ولا يفسر . ان هذا ليس فهماً للاشياء او تفسيراً لها ، ولكنه تعرف عليها وتقرير لطريقةنظم عقدها ، ولا تثريب علينا في ذلك، بل ان ذلك لا يخلو من الفائدة ، لان فيه تحسساً بما يجري حولنا وشعوراً بما هو كائن ، وبالتالي بما نحن نكون .

خامساً : العلم اساسه اللامعقول

يخطىء من يظن ان عالم التجربة العادية ، بل العالم العلمي الذي يقوم على العلاقات والصيغ والمعادلات ، عالم معقول في مبدئه الى منتهاه ، وانه يخرج من مبادىء عقلية صارمة لا يأتيها الباطل ، وانه ينتهي في مبادىء عقلية صارمة لا يتسرب اليها الشك ، وبالتالي أن المعقول يكتنفه من جميع نواحيه لا يغادر منه شيئاً .

ولكن هذا الزعم خاطىء بعيد عن الصواب . فالعالم ليس فيه سوى ارتباطات متلازمة او تكاد كما رأينا ، ويأخذ بعضها برقاب بعض على سبيل الاطراد لا على سبيل الضرورة ، ثم يأتي فكرنا فيخلع عليه كما مر معنا ، ثوباً فضفاضاً من العقل والمنطق ، ويقول انه عالم عقلي ضروري متخطياً بذلك الصلاحيات التي خولت له والوظائف التي ندب اليها، ولقد اظهر آنشتين ان

---

(١) لقد خصصنا كتابنا« العلم في طريق المثالية »لتوضيح هذه المسألة بالذات باوفى تفصيل.

العالم ان كان معقولاً فهذه المعقولية ليست معقولة البتة ، بمعنى انها مستغلقة على العقل وستظل كذلك ما كان انسان . فهي واقعة من الوقائع تفرض علينا ولا نستطيع لها دفعاً . ولقد اثبت كنط ان حقيقة هذا العالم مشروطة بها . واذا كانت هذه المعقولية ظاهرة لا امل لنا في تفسيرها وجعلها امراً معقولاً ، فهي اذن ليست مطلقة ، وليست شيئاً اولياً سابقاً على التجربة .

هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فان التفكير العلمي الذي نظن انه معقول ، يفترض اللامعقولية على نحو آخر ايضاً ويقوم عليها . ويتضح لنا هذا وضوحاً جلياً عندما نمعن النظر في الاستقراء . فالاستقراء يقوم على الانتقال بدون حق مشروع [1] من الخاص الى العام ، من تجربة ثابتة الى جميع التجارب المشابهة الممكنة ، وذلك في صورة قانون . وهذا هو التعميم الذي يتيح لنا ان نستخلص، من تجربة محدودة فقيرة نسبياً ، قوانين كلية تصدق على جميع الحالات المشابهة . وهكذا ، فالاستقراء فيه ثراء وفيه خصوبة لا مثيل لها بالنسبة الينا ، بمعنى اننا وقد بدأنا من الخاص سرعان ما نقضي الى العام ، ومن الممكن الى الضروري . ان هذا التعميم لا مبرر له من عقل او منطق ، بل هو من قبيل الرجم بالغيب ، انه طفرة في المجهول ، وبكلمة واحدة ، انه لا معقولية اولية اساسية تسهل علينا امر معيشتنا ، لان رصد جميع الحالات امر غير ممكن عملياً ، لكنه من الوجهة النظرية هو وحده الذي يخولنا حق استخلاص النتيجة الكلية ، وحق وضع القانون .

ان رجل العلم لا يتوقع من التجربة ابداً ان تقدم له معلومات تكفي لوضع القانون ، لان التجربة محدودة . فكل ما يمكنها فعله في هذا المضمار انما هو ان تقدم لنا عدداً كبيراً من الحالات ، ولكنها لا تقدم لنا ابداً ذلك العدد اللانهائي من الحالات المطلوبة لجعل القانون ضرورياً . ان هذه الضرورة التي لا سبيل الى

---

(١) اي بدون برهان او دليل يستغرق جميع الحالات .

العثور عليها في اشياء هذا العالم ، لم يسع اذهاننا الا ان تتشبث بها وتنسبها الى العالم لحاجتها الى فهمه ، فهي في حد ذاتها امر لا معقول لا بد منه لاقتناص المعقول .

ففكرة الضرورة اذن فرض لا بد منه لوضع القانون . وان القول بالانسجام العميق بين موجودات هذا العالم ، وتماسكها بعضها مع بعض وشيوع الوحـدة فيها هو من لوازم هذا الفرض . انه شيء نافع مفيد ، وهذا سر نجاحه ، ولكن لا يجوز حمله على اطلاقه . ان الطبيعة تبدو لنا مجلببة بالقوانين ، مغلولة بالسنن والنواميس لنتمكن من تسخيرها والافادة منها في امور معاشنا . وهكذا فالعلم — وغايته القصوى تعقل العالم — يفترض — من غير ان يقر بذلك دائماً — اساساً غير عقلي لبلوغ هذه الغاية .

واخيراً ، ان نظريات العلم يثبت بعضها بعضاً ، ولكن جهاز المعرفة نفسه لا يزال يفتقر الى ما يثبته . فالنظرية العلمية لا تثبت الا بثبوت شيء آخر ، ولا تدرك حقيقة الا بادراك حقيقة اخرى ، ولا نعرف شيئاً الا بشيء آخر ، ولا نرى شيئاً الا من خلال شيء آخر . فالعلم قوامه هذا التداخل بين الاشياء ، والحقائق لا معنى لها الا بانعكاس بعضها على بعض . ولكن الحقيقة النهائية ، حقيقة الحقائق ، العلم في اطلاقه ، لا يرتكز على شيء البتة ، وهو معلق في الفضاء كريشة في مهب الريح — اذا صح التعبير — ولا يزال الفلاسفة والعلماء يعنّتون الذهن في طلب اساس عقلي له . وهيهات ان يبلغوا غايتهم ! فاللامعقول يكتنف العلم من اقصاه الى اقصاه ، ويحف به من ادناه الى اعلاه ، ومن جميع اطرافه وحواشيه . ولم يُسمح بتسرب العقل الا الى مناطق ليست شيئاً يذكر في جنب اللانهائي ، مناطق تشتد فيها الاضاءة ، ويزداد فيها التعاكس ، وتكثر فيها المرايا . فاذا بنا لا نرى في الكون الا عملية اضاءة وعكس وتمرية [1] كسراب

---

(١) من الرؤية من خلال المرايا .

بقيعة يحسبه الظمآن ماءً ، حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً .

سادساً : قوانين العلم صدى لقوانين العقل

واخيراً ان العلم ليس صدى لقوانين الاشياء ، وانما هو اولاً وقبل كل شيء صدى لقوانين العقل ، والعقل وحده . فالعقل مطبوع على فرض ذاته على نظام الاشياء ، وعلى رؤية كل شيء من خلال ما ترسمه له طبيعته الخاصة . فالعلم بهذا المعنى ذاتي اكثر منه موضوعي ، وهو يدلف في طريق المثالية ، يخطى حثيثة ، ويُغذ السير اليها ، شئنا ام ابينا ، وان كان يعاني في سبيل ادراك هذه الغايـــة صعوبات جمة وازمات خانقة تهتز لها اركانه .

ولا نستطيع الآن ان نفصل القول في هذه المسألة ، اذ لنا عود اليها في كتاب خاص [١] عوداً احمد واوسع .ولكننا سنجتزيء بما يلقي قليلاً من الضوء عليها، ليعزز ماتناثر هنا وهناك في هـــذا الكتاب من نتف وردت تلميحاً او تصريحاً تم عن مثالية عتيدة يتجه العلم اليها في الوقت الحاضر .

ليست التجربة التي عهدناها لبنات للعلم ، كل شيء في بناء صرح العلم ، وليس لهـــا ذلك الشأن الذي يتبادر للذهن لاول وهلة . ولو كان الامر موكولاً اليها وحدها لما وُجد العلم . فالعلم ليس قوامه الملاحظات التجريبية، ولا يقتصر امره على رصد حوادث الطبيعة ، والا لكان تاريخاً للوقائع وسرداً لهـــا ، دون ان يُعنى بتفسيرها والبحث عن الروابـط بينها . فالحق الذي لا جمجمة فيه ان العلم قوامه التعميم والبحث عن الروابط ، وهذا من عمل العقل والعقل وحده . وكل تقدم في المعرفة انما هو انتصار للعقل على الظواهر التجريبية والنزوات الطائشة. ان

---

(١) « العلم في طريق المثالية » .

التجربة ليس فيها ما يضمن انها اذا حدثت العدد (ع) من المرات في الماضي ، ستحدث بالضرورة العدد (ع+١) ايضاً في المستقبل. فهي اذن عاجزة عن وضع القانون ، ولكن العقل ليس عاجزاً عن ذلك ، بل هو الذي يتولى وضعه، وهو الذي يستبق الحوادث ، ويقوم بالتعميم .

وما معنى التعميم اللهم الا ان ما هو صحيح بالنسبة الى العدد (ع) ينطبق على (٢٠) مثلاً ، وان ما هو منطبق على (٢٠) ينطبق على اي مجموعة من الاشياء عددها عشرون: عشرون حجراً او عشرون كتاباً او عشرون معدناً، وان ما ينطبق على عشرين معدناً ينطبق على العشرين معدنا هنا او العشرين معدنا هناك ، بل على اكثر من عشرين ، والآن وغداً وبعد مليون سنة والى ما لا نهاية له من السنين ؟

قلنا ان التجربة ليست كل شيء في بناء صرح العلم . فهي تجمع ما هب ودب من الثابت الراسخ الى الوهمي الخيالي ، من الحق الذي لا شبهة فيه الى الباطل الذي لا سند له ، من الارتباطات المنطقية الى التقريبات الاتفاقية. فلا بد والحالة هذه من تدخل العقل لينقح التجربة وليميز الخبيث من الطيب، ويستخلص السمين من الغث . فلا بد من افتراض ان الواقع شبكة من العلاقات ، وان هذه العلاقات ترتبط فيما بينها برباط من الضرورة ، لا بد من ذلك ليمكن الاستنتاج وليمكن الانتقال من فكرة الى اخرى وليمكن استباق التجربة قبل وقوعها . فالعقل اذن لا يقتصر امره على تنقيح التجربة ، بل انه يمكن ان يستغني عنها بالكلية في حالات التعميم ، ويفترض رباط الضرورة عقداً لها .

وهكذا تنعكس العلاقة التي تزعم النزعة التجريبية اقرارها بين التجربة والعقل . فليست التجربة هي الاساس في معرفة القوانين ، وانما العقل – اي القوانين – اساس التجربة . ان جسمي ليس محمولاً بارض الغرفة ، بل هو محمول بقوانين التماسك . وليس الهواء هو الذي يجعلني احيا ، وانما تحييني قوانين الهيموغلوبين والتأكسد . وليس سوء الحظ هو الذي يجعل المقامرين يخسرون في

أغلب الحالات ، وانما هي قوانين حساب الاحتمالات . وهكذا دواليك. فالطبيعة اذن انما هي مجموع القوانين المنطقية المختبئة في ضباب كثيف لايبدده سوى العقل. فوراء الظلمانية الفيزيائية التي ينكشف لنا وجودها بمقاومة هذه القوانين لرغباتنا واهوائنا تارة، وبالقوة التي تسير افعالنا تارة اخرى- اقول وراءها عقل يقبض على الاشياء بيد من حديد ويمسكها ان ينفرط عقدها ، ويحفظ عليها انتظام اشكالها ، بل واكاد اقول يوحي الينا بوجودها .

هذا وان التعميم الذي شيد عليه صرح العلم منبثق من الايمان بقيمة العقل المطلقة وبأن الطبيعة سائرة بالضرورة حسب نواميس العقل ، وبان الاستقراء فكرة يقينية لا يتسرب اليها الشك ... ولا نتعرض الآن لمناقشة دعاوى العقل هذه ، فذلك له موضع آخر. وحسبنا ان نقول انها لا تعدو ان تكون تعبيراً عن ميل العقل الى احلال الخالص مكان المشوب ، والنظام محل الفوضى ، وما يجب ان يكون من الوجهة المنطقية محل ما هو كائن بالفعل ... وبالتالي ان العلم طريقة مصطنعة لمعرفة الكون . وليس في ذلك دعوة الى انكار العلم او جحود لمآثره ، ولكنها محاولة لتعيين حدوده واستشفاف لأبعاده . وكذلك لا يجوز ان تؤدي هذه النتيجة الى عدم الثقة بقدرة العقل البشري . فالمعادلات الطبيعية الكمية التي اخترعها هذا العقل في بحثه عن الحقيقة قد نقلت الانسان من عصر الحمير والبغال والابل الى عصر الطائرات النفاثة ، ومن عصر القوس والنّبل والمنجنيق الى عصر القنبلة الذرية والهيدروجينية ،ومن عصر الارض الى عصر الفضاء.

والخلاصة ان العلم لا يمكن ان يوصف بانه اداة كاملة مثلى لضبط الحقيقة واقتناصها ، ولكنه خير الادوات في ايدينا . واننا عندما ننقد العلم ، فهذا النقد ليس معناه ابداً اننا نكفر به ولا نؤمن بقوته وفعاليته ، وبالخدمات الجلى التي اسداها ولايزال يسديها للانسان . كلا . فهذا النقد ينبع من اخلاصنا للروح العلمي ومن ايماننا بالعلم ايماناً واعياً لا تجمح به العاطفة ولا يفسده الهوى ولا تشغله انتصاراته عن ادراك ابعاده . ان ايماناً هذا شأنه كفيل بأن يسدد خطانا ، ويبارك مسعانا ، ويهدينا سواء السبيل ...

مراجع الكتاب

باللغة العربية

ديوي (جون) : تجديد في الفلسفة (مترجم عن الانكليزية) القاهرة ١٩٥٧

فام (يعقوب) : البراغماتزم او مذهب الذرائع ، القاهرة ١٩٣٦

نجيب محمود (الدكتور زكي) : المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٥١

مذكرات الدكتور زكي نجيب محمود ايضاً في المنطق ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة للعام الدراسي ١٩٤٧ – ١٩٤٨

باللغتين الفرنسية والانكليزية

Actes du Congrès International de Philosophie scientifique : Langage et pseudo-problèmes, No. 390 III, Sorbonne, Paris, 1936.

Ayer (A. J.) : Language, Truth and Logic, 14th impression, London, 1954.

Benzécri (Ed.) : Essai sur la nature et la portée de l'attitude métaphysique, Paris, 1939.

Bissières (René) : Le paysage de la recherche.

وهو بحث ورد في كتاب :

Peut-on se passer de Métaphysique ?

Directeur du volume, R. Bissieres pp. 232-255, Paris 1954.
Crocis (Jean) Métaphysique et Vie (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 381-407).
Dantzig (Tobias) : A la recherche de l'Absolu, Paris 1946.
Deprun (Jean) voir Mouillaud.
Engels (Frédéric) : Dialectique de la nature (trad. de l'allemand), Paris 1950.
Fritz (Charles A.) : Bertrand Russell's, Construction of the External World, London; 1952.
De Gruson (François Fabre-Luce) : La métaphysique Immédiate ou Phénoménologie et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 409-443).
James (Williams) : Le Pragmatisme, (trd. de l'anglais), Paris, 1947.
Jeans (James) : Physics and Philosophy, 4th impression, London 1948.
Joad (C.E.M.) : A. Critique of Logical Positivism, London, 1950.
Jugnet (Louis) : se passer de Métaphysique ? (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 165-206).
Kaufmann (Félix) : Quelques problèmes fondamentaux de positivisme logique (in L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Etudes publiées sous la direction de Marvin Farber, t. I. pp. 243-270, Paris 1950).
Lenine (V. I.) : Matérialisme et empiriariticisme, Paris 1948.
Maquet (Jacques J.) : Sociologie de la Connaissance, Louvain, 1949.
Matisse (Georges) : La philosophie de la nature t. I. Paris, 1938.
Millet (Louis) : L'objet de la Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 207-232).

Morère (Jean Edouard) : Les Métaphysiques, les Savants, les Autres et les Choses (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 63-102).

Mouillaud (Maurice) et Deprun (Jean) : Marxisme et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 103-163).

Rassam (Joseph) : Psychologie et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 259-276).

Reichenbach (Hans) : The Rise of Scientific Philosophy Los Engels, 1951.

Russell (Bertrand) : An Introduction into Meaning and Truth, 3d. impression, London, 1948.

Russell (Bertrand) : Mysticism and Logic, 8th. ed. London, 1949.

Russel (Bertrand) : Logic and Knowledge, London, 1956.

S. (M.) : Sur quelques principes méthodologiques: Science et Métaphysique (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 323-335.

Le Senne (René) : Introduction à la philosophie, Paris. 1939.

Sylvestre-Rey (Marie-Thérèse) : L'expérience mystique peut-elle se passer de Métaphysique ? (in Peut-on se passer de Métaphysique ? pp. 276-321).

Weinberg (Julius) Rudolph) : An Examination of Logical Positivism, 2d. impression, London, 1950.

Whiteley (C.H.) : An Introduction to Metaphysics, London, 1950.

Wittgenstein (Ludwig) : Tractatus Logico-Philosophicus, 5th impression, London, 1951.

الفهرس

	ص
مقدمة	٧
الفصل الأول . — ما هي الفلسفة ؟	٩
الفصل الثاني . — كلنا فلسوف	١١
الفصل الثالث. — هل يمكن الاستغناء عن الفلسفة ؟	١٧
الفصل الرابع. — موقف الماركسية من الفلسفة	٢٥
الفصل الخامس. — موقف المذهب الوضعي الجديد من الفلسفة	٣٧
الفصل السادس. — موقف البراغماتزم من الفلسفة	٥١
الفصل السابع . — أشباه المشاكل	٦٧
الفصل الثامن . — بين العلم والفلسفة	٩٣
الفرق بين العلم والفلسفة ص ٩٤ — (أ — الكم والكيف ص ١٠١ — (ب — اتصاف السمات ص ١٠٢ — (ج — الافراط في التبسيط ص ١٠٥ — (د — التفكير الذري ص ١٠٩ — (ه — العلية ص ١١٣ —	
مراجع الكتاب	١٣٥

١٩٦١/١٢/٤٦

زدني علما

١ ـ حوار الحضارات.
٢ ـ الميتولوجيا اليونانية.
٣ ـ مبادىء في العلاقات العامة.
٤ ـ الخلدونية.
٥ ـ سوسيولوجيا الأدب
٦ ـ الأسواق الزراعية.
٧ ـ الجمالية الفوضوية
٨ ـ تاريخ الفنون العسكرية
٩ ـ الفكر الفرنسي المعاصر
١٠ـ الأدب المقارن
١١ـ الإسلام
١٢ـ برغسون
١٣ـ سيكولوجيا الفن
١٤ـ تأملات ميتافيزيقية
١٥ـ في الدكتاتورية
١٦ ـ العقد النفسية.
١٧ ـ دستويفسكي.
١٨ ـ نظرية العفو.
١٩ ـ الإنسان ذلك المعلوم.
٢٠ ـ سوسيولوجيا الفن.
٢١ ـ السيمياء.
٢٢ ـ التخلف المدرسي.
٢٣ ـ علم الأديان الفكر الإسلامي.
٢٤ ـ مدخل إلى علم السياسة.
٢٥ ـ نقد المجتمع المعاصر.
٢٦ ـ روسو.
٢٧ ـ الأدب الرمزي.
٢٨ ـ طريقة الروائز في التربية.
٢٩ ـ مصير لبنان في مشاريع.
٣٠ ـ من ديكارت إلى سارتر.
٣١ ـ الإنطباعية.
٣٢ ـ تاريخ قرطاج.
٣٣ ـ باسكال.

٣٤ ـ المؤسسات العامة.
٣٥ ـ المسألة الفلسفية.
٣٦ ـ تاريخ السوسيولوجيا.
٣٧ ـ الفدرالية.
٣٨ ـ أمراض الذاكرة.
٣٩ ـ المذاهب الأخلاقية الكبرى
٤٠ ـ نقد الأيديولوجيات الكبرى
٤١ ـ الفلسفات الكبرى.
٤٢ ـ العواطف والحياة الأخلاقية.
٤٣ ـ المكتبات العامة.
٤٤ ـ منظمة الأمم المتحدة.
٤٥ ـ الدستور واليمين الدستورية.
٤٦ ـ هذه هي الحرب.
٤٧ ـ الممارسة الأيديولوجية.
٤٨ ـ المواطن والدولة.
٤٩ ـ فلسفة العمل.
٥٠ ـ مونتاني.
٥١ ـ علم الجمال.
٥٢ ـ تدريب الموظف.
٥٣ ـ فلسفة التربية.
٥٤ ـ السوق النقدية.
٥٥ ـ الإنسان المتمرد.
٥٦ ـ تيار دو شاردان.
٥٧ ـ التربية الحديثة.
٥٨ ـ كيركيغارد.
٥٩ ـ تقنية المسرح.
٦٠ ـ المذاهب الأدبية الكبرى.
٦١ ـ النقد الجمالي.
٦٢ ـ الحضارات الإفريقية.
٦٣ ـ ديكارت والعقلانية.
٦٤ ـ العلاقات الثقافية الدولية.
٦٥ ـ البيبليوغرافيا.
٦٦ ـ علم السياسة.
٦٧ ـ الاعلامياء.
٦٨ ـ سوسيولوجيا السياسة.
٦٩ ـ الأدب الطبيعي.
٧٠ ـ الجمالية عبر العصور.
٧١ ـ فن تخطيط المدن.
٧٢ ـ علم النفس التجريبي.

٧٣ ـ أصول التوثيق.
٧٤ ـ دينامية الجماعات.
٧٥ ـ تاريخ العرقية.
٧٦ ـ قيمة التاريخ.
٧٧ ـ سوسيولوجيا الصناعة.
٧٨ ـ الماركسية بعد ماركس.
٧٩ ـ معرفة الذات.
٨٠ ـ تاريخ الطيران.
٨١ ـ التعليم المبرمج.
٨٢ ـ السلطة السياسية.
٨٣ ـ سوسيولوجيا الحقوق.
٨٤ ـ الخطوط... لفلسفة ملموسة.
٨٥ ـ مدخل إلى التربية.
٨٦ ـ معرفة الغير.
٨٧ ـ القيمة.
٨٨ ـ عظمة الفلسفة.
٨٩ ـ الإنسان الأول.
٩٠ ـ اللحظة العدمية المثالية.
٩١ ـ الجمالية الماركسية.
٩٢ ـ تاريخ بابل.
٩٣ ـ الفلسفة والتقنيات.
٩٤ ـ جغرافية العالم الصناعية.
٩٥ ـ فلاسفة إنسانيون.
٩٦ ـ الحرب الأهلية.
٩٧ ـ أصل الموحدين الدروز.
٩٨ ـ من الرأي إلى الإيمان.
٩٩ ـ التسويق.
١٠٠ ـ دفاعاً عن الأدب.
١٠١ ـ الذين يحضرون غيابهم.
١٠٢ ـ الجماعات الضاغطة.
١٠٣ ـ الأسطورة.
١٠٤ ـ القوى العاملة في الامارات
١٠٥ ـ الإحصاء.
١٠٦ ـ الوظيفة العامة.
١٠٧ ـ جديد في مقدمة ابن خلدون.
١٠٨ ـ النظام السياسي والإداري في بريطانيا.
١٠٩ ـ الثقافة الفردية وثقافة الجمهور.
١١٠ ـ توظيف الأموال.

١١١ ـ الأدب الألماني.
١١٢ ـ المحاسبة التحليلية.
١١٣ ـ النظام السياسي والإداري في فرنسا.
١١٤ ـ الأمومة والبيولوجيا.
١١٥ ـ الحريات العامة.
١١٦ ـ قانون الفضاء.
١١٧ ـ تلوث المياه.
١١٨ ـ النقد الأدبي.
١١٩ ـ النظام السياسي... في الاتحاد السوفياتي.
١٢٠ ـ التلوث الجوي.
١٢١ ـ النسبية.
١٢٢ ـ السوريالية.
١٢٣ ـ حلول فلسفية.
١٢٤ ـ التلفزيون الملون.
١٢٥ ـ مدخل إلى الاقتصاد.
١٢٦ ـ الأخلاق والحياة الاقتصادية.
١٢٧ ـ مناهج علم الاجتماع.
١٢٨ ـ استطلاع الرأي العام.
١٢٩ ـ وحدة الوجود العقلية.
١٣٠ ـ الأدب الإيطالي.
١٣١ ـ المذاهب الاقتصادية.
١٣٢ ـ الفن التكعيبي.
١٣٣ ـ التربية الجنسية عند الولد.
١٣٤ ـ فلسفة القانون.
١٣٥ ـ الطفولة الجانحة.
١٣٦ ـ الرواية البوليسية.
١٣٧ ـ التحليل البنيوي للحكاية.
١٣٨ ـ تاريخ الجزائر المعاصر.
١٣٩ ـ الكوميديا.
١٤٠ ـ تاريخ علم الآثار.
١٤١ ـ السيكولوجيا الصناعية.
١٤٢ ـ الدولة.
١٤٣ ـ البحث العلمي.
١٤٤ ـ المجتمع الصناعي.
١٤٥ ـ التوجيه التربوي.

١٤٦ ـ الجوع.
١٤٧ ـ الموسيقى بين الخليج واليمن.
١٤٨ ـ القانون الدولي.
١٤٩ ـ الدراما والدرامية.
١٥٠ ـ صراع الطبقات.
١٥١ ـ الإمبريالية.
١٥٢ ـ التشبيه والاستعارة.
١٥٣ ـ علم الدلالة.
١٥٤ ـ البنيوية.
١٥٥ ـ الاتجاهات الأدبية الحديثة.
١٥٦ ـ المغرب في ظل يديه.
١٥٧ ـ معايير الفكر العلمي.
١٥٨ ـ تاريخ الحساب.
١٥٩ ـ الياس ابو شبكة.
١٦٠ ـ آراء في السعادة.
١٦١ ـ تقنية السينما.
١٦٢ ـ العقل والنفس والروح.
١٦٣ ـ علم النفس الاجتماعي.
١٦٤ ـ الطاقة.
١٦٥ ـ مناهج التربية.
١٦٦ ـ آداب الهند.
١٦٧ ـ الوحدة والديموقراطية في الوطن العربي.
١٦٨ ـ التقمص.
١٦٩ ـ حقوق الطفل.
١٧٠ ـ آينشتين.
١٧١ ـ السدود.
١٧٢ ـ تقنية الصحافة.
١٧٣ ـ الإنسان.
١٧٤ ـ الأدب الصيني.
١٧٥ ـ تقريظ الفلسفة.
١٧٦ ـ اللامركزية السياسية والإدارية في العالم.
١٧٧ ـ الفكر العربي.
١٧٨ ـ طبيعة الميتافيزيقا.
١٧٩ ـ الخدمة المدنية في العالم.
١٨٠ ـ التربية المستقبلية.
١٨١ ـ تاريخ الحضارة الأوروبية.

١٨٢ - حقوق الإنسان الشخصية والسياسية.
١٨٣ - المحاسبة.
١٨٤ - سيكولوجيا الذكاء.
١٨٥ - الاقتصاد في المغرب العربي.
١٨٦ - فولتير.
١٨٧ - التاريخ الدبلوماسي.
١٨٨ - الطبقات الاجتماعية.
١٨٩ - من الكندي إلى ابن رشد.
١٩٠ - الاستثمار الدولي.
١٩١ - مدخل إلى السوسيولوجيا.
١٩٢ - الحركة النقابية في العالم.
١٩٣ - المحاسبة في النظرية والتطبيق.
١٩٤ - الأدب اليوناني.
١٩٥ - تاريخ علم النفس.
١٩٦ - الفوضوية.
١٩٧ - المورفولوجيا الاجتماعية
١٩٨ - الآليات الزراعية الحديثة.
١٩٩ - التسويق السياسي.
٢٠٠ - الفلسفة الشريدة.
٢٠١ - الاسترخاء.
٢٠٢ - بحوث في الرواية الجديدة
٢٠٣ - المواقف الأخلاقية.
٢٠٤ - مع الفلسفة اليونانية.
٢٠٥ - أضواء عربية على أوروبا في القرون الوسطى.
٢٠٦ - الجريمة.
٢٠٧ - الأسواق المالية في العالم.
٢٠٨ - المراهقة.
٢٠٩ - الكندي.
٢١٠ - الصحة العقلية.
٢١١ - ميزان المدفوعات.
٢١٢ - الوسائل السمعية والبصرية.

زدني علما

- الاخفاق / جان لاكروا (١٨) . . . .
- الأخلاق والحياة الاقتصادية / فرنسوا سليه (١٢٦) .
- الذين يحضرون غيابهم / هاني الزعبي (١٠١) . . . . . .
- الانسان ذلك المعلوم / الدكتور عادل العوا (١٩) . . .
- الانسان المتمرد / البير كامو (٥٥) . . . .
- اينشتين / الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا (١٧٠) . .
- باسكال / اندريه كريسون (٣٣) . . . .
- برغسون / اندريه كريسون (١٢) . . . .
- البنيوية / جان بياجه (١٥٤) . . . .
- تاريخ العرقية / جان بوارييه (٧٥) . . . .
- تأملات ميتافيزيقية / رنيه ديكارت (١٤) . . . .
- تقريظ الفلسفة / ميرلو بونتي (١٧٥) . . . .
- تيار دوشاردان / جان كارلس (٥٦) . . . .
- الثقافة الفردية وثقافة الجمهور / لويس دوللو (١٠٩)
- الجمالية الفوضوية / اندريه رستلر (٧) . . . . . .
- الجمالية الماركسية / هنري آرفون (٩١) . . . .
- حلول فلسفية / عبد الجبار الوائلي (١٢٣) . . . .
- حوار الحضارات / روجه غارودي (١) . . . .

EDITIONS OUEIDAT